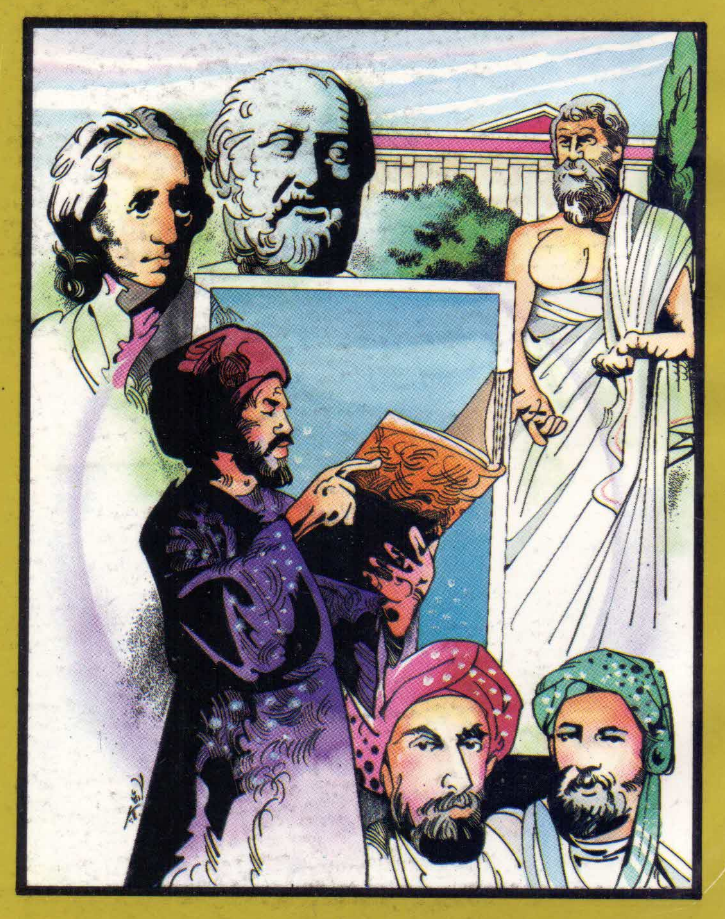
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

ديفيد هيوم
الفيلسوف الأديب



دار الكتب العلمية

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس :- Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/١٢١٢/ ٤٧٨١٣٧٣

الأعلام من الفلاسفة

ديفيد هيوم
الفيلسوف الأديب

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣-٨٦٨٠٥١-٦٠٢١٣٣
فاكس: ٠٠/٩٦١١/٦٠٢١٣٣-٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

١ ـ مقدمة المؤلف

هذا بحث عن فلسفة هيوم توخَّيت فيه عرض موقفه النقدي عرضاً علمياً أميناً في بساطة ووضوح ، ولست أزعم أنني قد أحطت في بحثي هذا بجوانب هذه الفلسفة الغنية الخصبة جميعاً . وإنما استهدفت به إبراز ما في فكر هذا الفيلسوف من ملامح تجديد ذات أصالة لا نزاع عليها ، إذ يعد نقد هيوم بحق يقظة فذّة للفكر الفلسفي في القرن الثامن عشر وتمهيداً لا بد منه لفلسفة « كانط » النقدية .

وقد كنت أود أن أعرض في أسهاب لنظريتي هيوم في الأخلاق والسياسة ، لولا أنني سوف أكتب في هذا الموضوع في « قصة الفلسفة » وأرجو أن أفرغ لهذا العمل قريباً حتى أؤدِّي حق صحبة هذا الفيلسوف الاسكتلندي الأديب الملهم بدراسة الطبيعة ، والسياسة ، وفروع الآداب المختلفة . والحق إن مذهب هيوم وحدة متسقة تَنُمّ عن نظرة واعية متعمقة للطبيعة البشرية ، ويصقل هذه النظرة منهج متسق ، حاول فيه فيلسوفنا الاسكتلندي أن يبني علماً جديداً واضح المعالم سليم البنيان ، هو علم الطبيعة البشرية .

وقد كان لا بد له لتحقيق محاولته من أن ينقد أصول الطبيعة البشرية نقداً تحليليّاً يبين فيه أنها ليست أصولاً عقلية خالصة ولا سند لها في برهان ، وإنما تستمد منابعها من انطباعات تجاربنا ، وللخيال فيها على ذلك الدور الأول .

وإني إذ آمل أن يجد عشاق الفلسفة في العالم أجمع وخاصة عالمنا

الإسلامي والعربي متعة وفائدة في هذا الكتاب ؛ لأرجو أن يوفقني اللّٰه في خدمة العلم والوطن ويسدّد خطاي في كتابة الفلسفة في إخلاص وتواضع .

وكتبه ،

الأستاذ الدكتور ـ فاروق محمود عبد المعطي
جمهورية مصر ـ محافظة المنيا ـ
سملوط ـ ش الكرنك ـ بجوار
مسجد الشريف .

٢ ـ المفهومات الرئيسية للفلسفة اليونانية

. من الواضح أنه يمكن أن تختلف الآراء كثيراً حول ما يمكن للمرء وما يحق عليه أن يسميه « بالمفهومات الرئيسية »[١] . ونحن نعي أن الإنتقاء التالي هو انتقاء ذاتي ، وإلا كان محض الانتقاء ممكناً . أخيراً فإننا تناولنا عن قصد مفاهيم من آفاق مختلفة . وسنبدأ بأزواج ثلاثة من المفاهيم أميل إلى عدها بين المتعارضات الأساسية التي تظهر عبر كل تاريخ الفلسفة اليونانية :

١ ـ المفارقة والوضوح في الأحكام الفلسفية ٢ ـ تأسيس الأحكام على العقل أو على السلطة ٣ ـ الكلي والجزئي كموضوع للحكم . ثم يأتي زوجان من المفاهيم يهمان الإجراءات المنهجية :

١ ـ استخراج المادة الفلسفية إما من التراث أو من الملاحظة .

٢ ـ السعي نحو النظام الفلسفي المقفول أو نحو التساؤل المفتوح دوماً .

أخيراً يجب أن نقوم بشرح بعض المفاهيم بالمعنى الدقيق :

١ ـ الطبيعة ٢ ـ العلة والهدف ٣ ـ الضرورة والحرية .

٣ ـ المفارقة[٢] والوضوح

من الطبيعي أن تؤكد كل قضية فلسفية دائماً في قسوة أنها شيء

---

(١) المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، تأليف أولف جيجُن ـ ترجمه وعلّق عليه ، د ـ عزت قرني .

(٢) Paradoxie ، والمقصود البعد عن الآراء العامة إلى حد الغرابة الشديدة ، كأن =

جديد والعلة في هذا أن الأمور لا تسير على النحو الذي تظنه العامة لأول وهلة وفي معظم الأحيان . وتأثير الفلسفة المبدأي مبني على اليقين الذي به تعرف وتعلن أن كل شيء « مختلف » وعند ما سأل أحدهم من غير أهل الفلسفة أنكساجوراس عما قد يكون هدف الفلسفة . أجابه : « هو هدف قد يبدو لك غير معقول ، إذا أنت توصلت إلى معرفته » . وأقوى من هذا تلك الحكاية التي تحكى عن ديوجينيز: فقد ذهب إلى المسرح بينما كان الناس الآخرون يغادرونه ، فلما سئل عن السبب قال : « إن هذا هو بالضبط ما أفعله خلال كل تصرفاتي في الحياة » .

هنا ، في هذا الاقتناع القوي الماسك بلب الفيلسوف وقلبه ، أن كل شيء مختلف عما يراه العامة وأن المرء يجب أن يسلك في حياته على نحو مختلف ، هنا تكمن بزرة كل المفارقات . وهذا النوع من المذاهب ، الذي يجذب إليه الانتباه دائماً ، كان بطبيعة الحال هدفاً سهلاً للهجوم . ذلك أنه كثيراً ما علقت بأمثال هذه النظريات ازدواجية مقلقة : هل البحث عن الحقيقة العقلية هو الذي يؤدي رغم إرادة الفيلسوف إلى أحكام تتسم بالمفارقة ، أم أن المفارقة لذاتها هي المطلوبة منذ البداية وأن الحقيقة ترضخ لمتطلباتها بالقوة ؟ إن الميل إلى المفارقة أظهر دائماً في كل الأزمنة تفضيل القوى للمخاطرة الجريئة ، وبالطبع فإن خصومه كثيراً ما تشككوا ، ولم يكونوا دائماً مخطئين ، في أنه ليس في الواقع إلا تكلفاً وادعاء محضاً وأنه يقوم في قسم على

يقول سقراط : « من عرف الخير فعله » أو « أفضل أن أكون مظلوماً عن أن أكون ظالماً » ، بل إلى حد التناقض الصريح أحياناً ، مثل « مفارقتا زينون الأيلي حول الحركة والتعدد» .

إجـراءات خطرة وفي قسم آخـر عـلى إجـراءات رخيصـة إلى أقصى الحدود .

والأسباب التي أدت إلى عدم ظهور ميل واضح إلى المفارقـة في ميدان الفلسفة الطبيعية منذ البداية أسباب مفهومه . ذلك أن الخصم الأول للفلسفة الطبيعية كان هو الشعر بما يصطحبه من عجائب وبعالمه الذي لا يحكم أحداثه نظام ، فوجب أن تكون وسيلة الانتصار على هذا الخصم هي الفكر العقلي والنظام الواضح وتداخلت مع إرادة الوصول إلى الجديد وإلى الحقيقة التي لم تكتشف بعد ، تداخلت إلى حد ما نية القضاء مبرما على الخيالات التي انجبتها الأساطير . ومع ذلك فإننا نحس بنوع من التطلع نحو المفارقة منذ ظهور نظرية كنظرية أنكسهاندريس التي تقول بأنه توجد عوالم أخرى لا حصر لها إلى جانب عالمنا وقبله وبعده .

ولكن المفارقات وشتى مشكلاتها لا تظهر بشكل قوي إلا في وقت متـأخر بعض الشيء عن ذلـك : أقصد بهـذا نظريـة الوجـود عنـد بارمنيدس (وسنتحـدث عنها بـالتفصيل من بعـد) . ذلك أن هـذه النظرية التي تقول بأنه ليس هناك إلا مـوجود واحـد ، لا يتحرك ، متجانس مع ذلك ، مشابه لشكل الكـرة المستديـرة ، ولا يدرك إلا بالعقل ، أدت إلى قلب كل العلاقات المعتادة رأساً على عقب : لمـا الذي ندركه بالحس على أنه عالمنا ، والذي نسلك في إطاره سلوكنا ، ما هو إلا مجرد مظهر ، بينما الوجود الحقيقي قائم بعيداً عنه تماماً . إن ما ينتهي إليه التأمل العقلي حول مفهوم الوجود على أنه هو الحقيقة لا صلة له على أي نحو بالأشياء التي نعيش في وسطها .

ويصعب علينا أن نتصور أن بارميندس نفسـه لم يحاول إيضـاح

المفارقات الصارخة التي تنشأ عن قضاياه[١] ولكنها لا يمكن على أية حال أن تكون قد أفلتت من أعين قراء قصيدته. ويمكن لنا أن نتابع كيف ظهرت سريعاً المواقف الثلاثة الممكنة حول الأمر : فهناك موقف الرفض وموقف القبول وموقف التوسط .

أما الرافضون فقد اعتبروا نظرية بارمنيدس (وتلامذته) محض تجربة فكرية ، وقد تكون إجراءاتها صحيحة من الناحية المنطقية ، ولكنها تؤدي إلى نتائج لا يمكن أن تؤخذ مأخذ الجد[٢] وقد عبر أرسطو عن هذا الموقف أحد تعبير (لم يكن أول من فعل ذلك) : فموقف بارمنيدس قد يبدو مقبولاً من الفكر إلا أن المرء لا يسعه إلا أن يرى فيه ما يقرب من الوهم إذا نظرنا من وجهة نظر الوقائع الملموسة . وهذا الموقف في مبدئه ليس بقادر ، على الدقة ، على تفسير الواقع . وقبل أرسطو ، الذي كانت تدفعه أسبابه الخاصة نحو إتخاذ هذا الموقف العنيف[٣] ، توصل الأديب ايزوقراط[٤] إلى حكم مشابه . فقد وصف تلامذة بارمنيدس مع آخرين كثيرين من غيرهم بأنهم قوم يدفعهم غرورهم إلى القول بقضايا متناقضة لا يقبلها العقل وإلى الجهر بها وعرضها .

---

(١) ومن أهمها إنكار العالم الحسي ، بما فيه كلام بارمنيدس نفسه .

(٢) وأهمها إنكار التعدد وإنكار التغير .

(٣) ربما يشير المؤلف إلى قبول أرسطو لواقعة الحركة ولقوله في بعض الأحيان إن الموجود الحقيقي هو الجزء.

(٤) خطيب ومعلم خطابة أثيني (٤٣٦ ـ ٣٣٨ ق . م .) ، تتلمذ على جورجياس ، وإفتتح مدرسة كانت تهتم هي الأخرى « بالفلسفة » (بمعنى الثقافة العامة) ، وكانت منافسة لمدرسة أفلاطون حسبما يبدو .

اما عن محاولات التوفيق بين نظرية الوجود البارمنيدية ووقائع تجربتنا ، فسيأتي عنها الحديث مؤخراً ، حيث أن هذا النوع من التوفيقات يضم نظريات الكون الهامة عند كل من أنبادوقليس وأنكساجوراس وديمقريطس .

وأهم المواقف التي تعنينا في إطارنا هنا هي تلك التي حاولت، تحت تأثير بارمنيدس ، إما الاستمرار في تعضيد قضاياه وإما المزايدة عليه من خلال قضايا معارضة من نفس النوع ونختار هنا ثلاثة أمثلة . وستعارض النظرية القائلة بأنه ليس هناك إلا الوجود الثابت غير المتغير ، ستعارضها أولاً النظرية القائلة بأنه ليس هناك بالأحرى إلا صيرورة لا تنقطع ، وليس من شيء له وجود ثابت أو يمكن أن يظل هو هو دائماً وقد نسبت هذه الفكرة إلى هيراقليطس الذي لا شك أنه أعطاها الدفعة الأولى ، فكتابه يعتمد كثيراً في تأثيره على المفارقات(١) .

ولكن التعبير التقليدي : « كل شيء يسيل » لم يظهر إلا بعد هيراقليطس أثناء الصراع مع بارمنيدس . والذي ذهب في هذا الطريق إلى أبعد مدى رجل كان يقول عن نفسه إنه هيراقليطي، وهو اقراطيلوس(٢) ويقال عنه إنه انتهى إلى أن أي غير قول غير ممكن، وأصبح لا يحرك إلا أصبعه، بل أخذ على هيراقليطس قوله بأن المرء لا يمكنه النزول إلى نفس النهر مرتين، لأنه لا يمكن النزول إلى النهر ولا حتى مرة واحدة.

---

(١) كما في قوله مثلاً : « في محيط الدائرة يلتقي البدء والنهاية » ، أو « إننا ننزل ولا ننزل النهر الواحد ، إننا نكون ولا نكون » .

(٢) ونكاد لا نعرفه إلا عن طريق محاورة شهيرة لأفلاطون سماها باسمه ، وكان أفلاطون قد تتلمذ عليه حيناً ثم تركه ليصحب سقراط .

وقد أراد جورجياس أن يتعدى نظرية الوجود البارمنيدية من ناحية أخرى فبمعونة منهج بارمنيدس في البرهنة ، برهن جورجياس على أنه (لا يوجد شيء ما «أ، ب» وحتى إذا وجد شيء، فلا سبيل إلى معرفته، وحتى إذا أمكن معرفته فإنه لا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الآخرين ونحن نعرف كتاب جورجياس معرفة جيدة بفضل شذرتين قديمتين بقيتا منه، وبرهنته محكمة وتمس مشكلات على أعظم قدر من الخطورة ، حتى إذا كان هدفها الواضح هو تجربة نوع من « العدمية » المتناقضة حتى آخر نتائجه .

ولا بد أن يكون كتاب إكسينيادس[1] مشابهاً لكتاب جورجياس ونحن لا نعرفه إلا من خلال معارضة ديمقريطس له ، وكان يقول إنه ليس هناك لا وجود ولا حقيقة ، وكل الأحكام خاطئة ، ولا يوجدإلا التغير المستمر الذي يخرج من العدم ليعود إليه .

وهذا المذهب يبين أنه كانت هناك مفارقات في ميدان المعرفة مماثلة للمفارقات الخاصة بميدان الوجود ـ اللاوجود ـ الصيرورة ، بل إنها الأعظم منها أهمية حيث أنها لعبت دوراً هائلاً في الفكر اليوناني وحتى فيما تلاه .

وكان بارمنيدس يرى أن العقل يقف في جانب الوجود ، أما طرق المعرفة الأخرى ، سواء منها الإدراك الحسي أو متواترات التراث ، فإنها تبقى في صف اللاوجود . ولم يمض على عصر بارمنيدس كبير وقت حتى اتخذ هذا التعارض شكلاً مبسطاً وأصبح على صورة التعارض التقليدي بين العقل والإدراك الحسي بعد ذلك سارت المناقشة في اتجاهين .

---

(١) من أتباع المدرسة الأيليلا الثانويين .

الأول : إذا كان الوجود ينتمي إلى الفكر ، فإنه لا يمكن للاوجود على العكس أن يكون موضوعاً للفكر . ولكن إذا أمكن بعد ذلك ربط اللاوجود بالخطأ واللاحقيقة فإنه ينتج عن ذلك أن كل فكر لا يتجه إلا نحو الحقيقة وأن المرء لا يمكنه لا أن يفكر في اللاحقيقة ولا يتحدث عنها وأخيراً فإنه حينما تصبح كل القضايا حقيقية على هذا النحو ، فإنه يكون قد تم البرهان على أن كل نظرية وكذلك ما يعارضها أمور غير ممكنة على السواء .

وإذا أنكر امرؤ وجود الوجود ولم يجعل باقياً هناك إلا الصيرورة فإنه ينتج عن ذلك أن أي قول كان عن الوجود لا يمكن السماح به ، بحيث أنه يجب محو فعل « يوجد » من قاموس اللغة .

بعد ذلك ، فأنه إذا قال امرؤ بأن الوجود واحد ، بحيث أنه لا يمكن أبداً للواحد أن يخرج من المتعدد ولا أن يخرج المتعدد من الواحد ، فإنه سينتج عن ذلك أنه لن تكون هناك قضايا بين أجزائها بعضها والبعض علاقة الهوية ولا شيء غير ذلك . فلن يسمح إلا بقول : « الشجرة شجرة » ، ولن يسمح بقول : « الشجرة خضراء » حيث أن العبارة الثانية تحاول إيجاد وحدة بين عنصر وعنصر مختلف « الشجرة الخضراء » .

تجارب من هذا النوع، هي التي وقف أفلاطون وعلى الأخص أرسطو[1] أمامها معارضين . وقد نشأ قسم كبير من المنطق الأرسطي من هذه المعارضة .

---

(١) أفلاطون في « السفسطائي » وارسطو في كتبه المنطقية وفي الميتافيزيقا .

ولكن الإتجاه الثاني أهم من الأول بكثير . وتقوم محاولاته حول المعارضة بين العقل والإدراك الحسي . وقد وصل الفكر اليوناني سريعاً إلى المواقف الأساسية الممكنة في هذا الشأن : فإما أن العقل وحده هو الذي يدرك الحقيقة وأن الأحساس خادع في أساسه ، وإما أن الإحساس بالعكس هو الذي يؤدي إلى الحقيقة بينما يقف العقل بعيداً عنها ، وإما في النهاية أنه من غير الممكن الوصول إلى الحقيقة لا بالاعتماد على العقل ولا بالاعتماد على الاحساس .

ولكن الغريب الآن وما هو ذو دلالة عظيمة هو أن كل موقف من هذه المواقف المتناقضة إلى أقصى حدود التناقض قد وجد من غير شك من يدافع عنه . ولكنها جميعاً وجدت نفسها مضطرة ، تحت ضغط التجربة اليومية ، إلى أن تشفع قضاياها بايضاحات وإضافات وتحديدات حتى انتهى الأمر إلى الوصول إلى هذه الامكانية الرابعة ذات الطابع العادي : في اطار حدود معينة يؤدي العقل والادراك الحسي سواء بسواء إلى الحقيقة . ولن أشير هنا إلا إلى بعض الملامح العامة : لقد قال أفلاطون بأهلية العقل وحده ، ولكن بدون أن يتسنى له أن يذهب إلى أبعد نتائج هذا الموقف . فقد اضطره المذهب الغائي في الفلسفة الطبيعية ، الذي عرضه في محاورة « طيماوس » ، اضطره إلى أن يمنح الإدركات الحسية قدراً ما من سمة الغائية[1] أبيقور فقد عارض أفلاطون واعياً أشد معارضة وقال بأن الإدراكات الحسية يقينية بدون أدنى شك ممكن بل هي منابع المعرفة الوحيدة . ومع ذلك فإنه قد اضطر بدوره ، أمام واقعة خداع الحواس التي لا يمكن النزاع بشأنها ،

(١) أنظر محاورة « طيماوس » ٤٤ وما بعدها .

اضطر إلى أن يربط يقين الإدراكات الحسية ببعض الشروط[1] ، وهذا يعني انكار مبدئه في الواقع. ومن ناحية أخرى فإن نظرية الوجود في المذهب الذري نفسه[2] تقول بوجود مجالات يستدعي النفاذ إليها اللجوء إلى طرائق للمعرفة غير طريقة الإدراك الحسي[3] . أخيراً فإن ما يسمى بالأكاديمية الجديدة قالت ، وكذلك مذهب بيرون الشكى ولكن على طريقة أكثر خشونة ، بأن الإنسان ليس قادراً على الإطلاق على الوصول إلى معرفة الحقيقة : فلا العقل ولا الحواس ، بالأولى ، بقادر على إعطاء معطيات يعتمد عليها يقيناً . وهنا يقوم الاعتراض القائل بأن مثل هذا الاتجاه العدمي لا يجعل المعرفة وحدها غير ممكنة بل ويجعل السلوك العملي أيضاً غير ممكن . إن واقعه السلوك الأخلاقي والسلوك غير الأخلاقي تثبت وجود أحكام يمكن للإنسان أن يعتمد على صحتها . وهكذا تقهقر كلا المذهبين وأكملا نزعتهما العدمية في الأساس بنظرية في « الممكن الاعتقاد فيه » و« غير الممكن الاعتقاد فيه » ، وهكذا انكسرت في نهاية الأمر على أية حال حدة نزعتهما العدمية . أما موقف أقراطياوس الذي سبق أن أشرنا إليه ، والذي كان يمتنع نهائياً عن إطلاق أي حكم من أي نوع ، فإنه لم يعد ، رغم «اتساقه الداخلي» إلا مجرد مذهب عجيب، وتجنبت النزعة التفنيدية في الأكاديمية وكذلك الشكاك على الطريقة البيرونية تجنباً دقيقاً أن يسيروا على نهجه وأن يقلدوه .

وقد كان أرسطو ، كما سبق أن أشرنا ، هو العدو اللدود لكل اتجاه

---

(١) ومن ذلك الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك بأنه صحيح .

(٢) وهو المذهب الذي اتخذه إبيقور لنفسه .

(٣) أنظر فصل « نظرية المعرفة » من القسم الثالث .

جذري يؤدي إلى المفارقات . ولا يعني هذا أنه فيما يخصه شخصياً قد امتنع بالكلية عن مثل هذا ، فهو الذي نقل عبارة انكساجوراس ، التي بدأنا بها فصلنا هذا مستحسناً إياها ، ولو كنا نمتلك محاوراته فلربما رأيناه يستخدم هنا أو هناك طريقة المفارقات للتأثير على الجمهور المثقف من غير الفلاسفة . ولكنه في نهاية الأمر لم يكن يحب هذه الطريقة . فهو يؤكد في نصوصه الباقية بين أيدينا تأكيداً حاسماً على هذا المبدأ : إنه يجب على النظريات أن تحسب حساب الظواهر الواقعية في المحل الأول . ولن نذكر هنا إلا شاهداً واحداً : فما هو ذو دلالة أن أرسطو هو أول من أبرز مفهوم « الوضوح » energia باليونانية وevidentia باللاتينية) . فأرسطو يرى أن هناك حقائق تفرض نفسها فرضاً على وقائع التجربة بحيث أنه يصبح من غير الممكن بالفعل البرهنة عليها . وهو يقول في عبارة تأتي من إحدى محاوراته : « إن كل من يحاول البرهنة على الحقائق الواضحة يكون كذلك الذي يسعى إلى إثبات وجود الشمس بالاستعانة بضوء مصباح » . والقول بأن الحقائق الأساسية هي في متناول كل يد ما هو إلا أقوى معارضة للاعتقاد بأن كل شيء في الحقيقة « مختلف »[1] .

ومع ذلك فإن الميدان المفضل للمفارقات هو ميدان الأخلاق . ففيه شغلت الفلسفة بتحليل القيم السلوكية المعترف بها منذ قديم والتي أكدتها التجربة ، وفي هذا الإطار ظهرت أفكار مثيرة وتيارات قوية

---

(١) وهو الاعتقاد الذي يؤدي إلى « المفارقة » ، راجع بداية هذا الفصل والحقائق غير الممكن البرهنة عليها عند أرسطو مبادىء البرهان الأول مثل قانون الذاتية وقانون عدم التناقض .

صادمة أكثر بكثير مما كان عليه الحال في ميدان الفلسفة الطبيعية بحسب ما نلاحظ .

ومما هو جدير بالانتباه أنه قد ظهرت على مر العصور موجتان أو ثلاث موجات يمكن التمييز بينها. التيار الأول من تيارات القضايا المتناقضة تشخص الحركة السفسطائية وفي البدايات الأولى للحركة السقراطية . وقد ظهرت ردود فعل ضده مع أفلاطون واكسينوفون مباشرة ، وهما (بحسب ما يمكن أن نظن) أصغر تلاميذ سقراط ، ورغم أنهما مختلفان كل منهما عن الآخر إلا أنه يجمعهما كراهية كل تطرف مسرحي في الفكر . وأفلاطون ينأى بنفسه بعيداً عن ألوان السلوك الاستفزازية الصارخة التي نجدها عند السقراطيين الآخرين[1] وذلك رغم أنه في محاورتي « جورجياس » و« الجمهورية »[2] يعلن في الواقع مواقف مخالفة اللمألوف إلى أبعد الحدود . أما أرسطو فإنه كان في نظرية الأخلاق ، تماماً كما كان في الفلسفة الطبيعية ، العدو المعلن لكل ألوان المفارقات ومع ذلك فإن طابع المدرسة المشائية هذا نفسه ، أي الاتجاه نحو روح التوفيق اللائق برجال المجتمع والاهتمام بالتهذيب الجديد بالمواطن الفاضل ، (وهو أيضاً طابع يظهر في فلسفة أفلاطون في صورتها المتأخرة) ، هذا الطابع نفسه هو الذي أدى إلى تفجير الموجة الثانية من موجات الميل إلى المفارقات فقد أندفع ابيقور وزينون

---

(١) وعلى الأخص عند المدرسة الكلبية التي سبق الإشارة إليها وإلى زعيمها ديوجينيز الكلبي.

(٢) يقصد تفصيل تحمل الظلم على ارتكابة في « جورجياس » (٥٠٨ وما بعدها) وشيوع النساء والأطفال بين طبقة المحاربين وتحريم الملكية في « الجمهورية » (أنظر مثلاً الكتاب الخامس منها) .

الرواقي يعلنان آراء كانت تصدم من يتلقاها ، وكـان زينون يدّعي صراحة أنه بذلك إنما يعود إلى الروح السقراطية القديمة قبل مرورها على أفلاطون وأرسطو . ومع ذلك فقد هدأ الحال بعد بعض الوقت ، وكان الأبيقوريون والرواقيون واليونان الذي خالطهم شيشرون رجالاً مهذبين يمكن للمرء أن يستمتع بصحبتهم في كل وقت . ومع ذلـك فقد عـاد الميـل إلى المقـارنـة يـظهـر مـرّة في أخـرى في عصر الامبراطورية[1] ويكتسب بعض الجاذبية ومما هو ذو دلالة خاصة في هذا الشأن إحياء المذهب الكلي على نحو يبعث على الدهشة ، وهو أمر ليس من السهل الإمساك بكل إطرافِه تفصيلاً ، وهذا المذهب هو ذلك التيار السقراطي الذي ذهب في تجربة المَفارقة الأخلاقية إلى أبعد الحدود .

ونأتي الآن إلى بعض التفاصيل .

من الواضح أن الهدف من أقدم صور الفلسفة الأخـلاقية كـان إظهار المعارضة للتقاليد الخلقية السائدة في المدينة اليونانية وذلك على نحو صارخ ، بحيث تصدم القارىء بقدر ما تأخذ بلبه . وقد أخذت هذه الأخلاق الفلسفية أولاً شكل أخلاق . «إرادة القوة» القائمة على تمجيد القوى الذي له « الحق » لأنه الأقوى[2] ولكن سرعان ما تطورت هذه الصورة من الأخلاق أمام أخلاق اللذة التي لاقت نجاحا هائلا، والتي تتسم صياغتها بطابع تناقض مزدوج. فاللذة، نالت باعتبارها أساساً للسلوك، هي عنصر من عناصر الحياة الفردية الخاصة (وهكذا

---

(١) يمتد عصر الامبراطورية الرومانية من حكم أغسطس حتى وفاة نيودوس (٢٩ ق. م ـ ٣٩٥ ميلادية) .

(٢) أنظر محاورة جورجياس لأفلاطون .

تصورها الناس دائماً في النهاية) ، فإذا جعلها البعض هدف كل نشاط إنساني فإنهم بهذا يقلبون رأساً على عقب كل العلاقات التقليدية القائمة بين الحياة المدنية العامة والحياة الفردية الخاصة .

ومن ناحية أخرى فإنه يمكن للمرء معها أن ينزل إن هو شاء إلى أعماق ميادين الظواهر الحيوية والحيوانية . وقصداً منهم إلى إحداث تأثير المفارقة فإن هذه الأخلاق تظهر قاصدة واعية أنها لا تحفل بالحياء ، وهو اتجاه لا يجب مع ذلك أن يخلط مع الميل العادي عند البعض إلى أن الحياة لا تحفل بالقيود بالعكس فاتّساق الفلسفة مع نفسها وجسارتها يظهران في استعداد الفيلسوف أن يدافع عن أكثر النتائج لا معقولية وأعظمها إثارة للاستهجان وأفلاطون في محاورة « جورجياس » يجعل سقراط يستخدم هذه المناورة مع كاليكليس[1] استخداماً يصل إلى أبعد الحدود ، ويدفع بمحاور سقراط في النهاية إلى نقطة لا يستطيع عندها بعد أن يظل متمسكاً بموقف « اللاحياء » وبحيث يحرز تهذيب المواطن الفاضل النصر على الاتساق الفلسفي بين المبدأ المعلن وكل نتائجه . أما ابيقور فإنه بالطبع لم يأبه بمحاورة « جورجياس » لأفلاطون تلك وقال بأن « لذة البطن هي منهج كل خير وجذره . فحتى ما هو ذو رقة ولطف من ألوان الخير يقوم عليها » .

إلا أن أخلاق اللذة ليست هي الفلسفة الأخلاقية الوحيدة التي تستخدم هذا النوع من الاستثارة . فإلى جانبها يظهر المذهب الكلي الذي سبقت الإشارة إليه والذي يعتبر الناقس المناسب لها ـ وهو نظرية

---

(١) شخصية من أكثر شخصيات محاورات أفلاطون حيوية وقوة ، وهو يمثل « أخلاق إرادة القوة » أقوى تمثيل

في الأخلاق تتسم بالغموض وعدم التحديد ولكنه كسلوك عملي واضح المعالم كل الوضوح . والمذهب الكلي يضع نفسه تحت لواء مفهوم الفضيلة على أنها المعارضة المطلقة لكل القيم المعترف بها . والفكرة الأساسية في المذهب الكلي هي أن كل سلوك يمكن أن يبرر في ظل ظروف معينة ، وأن معظم الأشياء التي تعتبر غير أخلاقية ليست كذلك إلا أن الرأي التقليدي يرى أنها هكذا . ان الأمر الحاسم هو أن يعود المرء إلى وضع أصلي يصل فيه الإنسان إلى حالة لا يحس فيها بالحاجة ولا يهتم بأمر شيء كالحيوان . وانتستنيز الذي يحارب أخلاق اللذة أشد حرب والذي يستخدم مقارنة تفخيمية حين يقول إنه لو كان مكان البطل ديوميديس عند هوميروس[1] إذن لما اكتفى بجرح أفروديت بل لأرداها مقتلاً[2]، أنتستنيز هذا نفسه هو الذي ينصح صراحة من أحس برغبة جنسية بأن أحكم ما يفعله هو أن يذهب إلى أقرب ماخور ليشبعها . أما ديوجينيز ، تابع انتستنيز ، فإنه ذهب بهذا الاتجاه الاستفزازي الذي « لا يعبأ بالحياة » إلى مدى أبعد فقد دافع قصداً وواعياً عن أشياء يعتبرها الجميع غير أخلاقية : مثل ارتكاب المحارم الجنسية وأكل لحم الإنسان . وكان ديوجينيز يفعل كل شيء ، حرفياً ، أمام الجميع ولكن ما يميزه أخص تمييز هو سلوكه الذي كان يسلكه عن

---

(١) بطل من أبطال « الالياذة » وكانت الإلهة أثينا تعاضده، ، وقد جابه محاربين من البشر بل والإله أريس وإلهة الحب أفروديت وجرحها في معركته معها .

(٢) كليمان الإسكندري ، Stromata,2, 107 يوناني تحول إلى المسيحية (١٥٠ - ٢١٨ ميلادية) ، وكتابه يسمى بالعربية « الطنافس » ومعنى العنوان حرفياً « بسط متعددة الألوان » .

خطة موضوعية : أن يهان وأن يوضع في مواقف مذلة له بل وأن يتسول مستهيناً بكل شيء راداً على الكلمات المبتذلة بمثيلاتها ، وهذه كلها أمور إذا أخذت كل منها على حدة كان من الصعب أن تتسم بسمة الفلسفة ، ولكنها إذا نظر إليها في مجموعها ظهر أنها تكشف عن أسلوب وعن اتساق لا سبيل إلى إنكارهما. لقد جاهد ديوجينيز بكل الوسائل المتاحة من أجل القضاء قضاءً مبرماً على كل التصورات التقليدية عن التهذيب والكرامة والحياء والشهامة . والذي يبقى في النهاية عنده هي حياة على الطريقة البدائية وهي موضع للاستهجان بقدر ما هي مجهدة وسرعان ما ينحو فيها الميل إلى تفصيل المفارقة غالباً إلى سلوك يصبح اضحوكة وهزأة .

هذه الصورة لديوجينيز ، التي ظهرت في مجموعات من الحكايات لا حصر لها ، فعلت فعلها ، فإذا كان هذا النوع من « اللاحياء » لم يؤثر إلا تأثير الرفض بالطبع ، فإنه وجد ترحيبا إلى حد ما عند زينون الرواقي . وقد كتب هذا كتابا ، ضاق به الرواقيون المتأخرون حول موضوع الدولة الكاملة وأفاض فيه الحديث حول أكل لحم الإنسان واللواط . ويبدو أيضاً أنه هو نفسه الذي روى كيف كان أستاذه الكلبي أقراطيس يعوده على تحمل أصعب المواقف إذلالاً وفي يوم أجبره أقراطيس أن يحمل من سوق أثينا إناء من العدس ، ولما رأى كف أن زينون كان يفيض خجلاً ويحاول إخفاء الإناء ضرب الإناء بعصاه فكسره ، ولما أخذ زينون في الجري صاح أقراطيس يناديه : « لم تجري إذن أيها الفينيقي الصغير[1] إنَّهُ لم يصبك أذى » .

---

(١) يقال إن زينون كان من أصل فينيقي .

ولكن المذهب الرواقي مع ذلك استمد أهم ما فيه من جوانب مختلفة من جوانب الاتجاه السقراطي . فقد مشى في تيار ما من شك أنه ظهر عند سقراط نفسه ، وهو التيار الذي يريد ألا يرى في الإنسان إلا حياته الجوانية وحسب، معتبراً هذه الجوانية قيمة خالصة. وابتداء من هذا ظهرت القضايا الفلسفية التي سماها الرواقيون أنفسهم ومعهم الحضارة اليونانية والرومانية بأكملها « المفارقات » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة .

وتنقسم « المفارقات » الرواقية إلى قسمين . القسم الأول هو تطوير للفكرة القائلة بأن من يحوز الفضيلة يحوز بهذا كل القيم الأخرى[1] ، أو قل إنه لا يمكن حيازة القيم الأخرى بدون حيازة الفضيلة . ولهذا السبب كان صاحب الفضيلة هو وحده السعيد ، ووحده الحكيم ووحده الحر ووحده القوي ووحده الجميل ، وهو المواطن الحق الوحيد والسياسي الحق الوحيد وغير ذلك . أما القسم الثاني من المفارقات فإنه يرفض إدخال الكم على ميدان الفضيلة : فليست هناك فضائل متعددة يمكن التمييز بينها وتعدادها بل فضيلة واحدة وحيدة لها أوجه متنوعة[2] . كذلك ليس هناك في ميدان الخير والشر ، ما هو أكثر وما هو أقل ، حيث أنه لا يوجد سلوك يكون فاضلاً إلى حد أكثر أو إلى حد أقل : فإما أن يحوز المرء الفضيلة بأسرها وإما ألا يكون له أي شيء منها على الإطلاق . وفي السلوك يجب أن تكون الفضيلة بكليتها حاضرة ، ومن هنا خرجت القضية القائلة بأن

---

(١) وتنسب هذه الفكرة إلى سقراط .
(٢) حول هذه الفكرة عند سقراط انظر محاورة « بروتاجوراس » لأفلاطون .

افل الافعال الخيرة وكل الأفعال الشريرة مماثلة جميعها بعضها للبعض كل المماثلة. أخيراً فانه ينتمي إلى هذه الدائرة من الأفكار ذاتها أن الإنسان لا يستطيع اكتساب الفضيلة شيئاً فشيئاً على درجات ، بل مرة واحدة ، وإذا حصل عليها فإنه يصبح مستحيلاً أن يفقدها . والذي لا شك فيه أن هذا النظام المليء بالمفارقات الهائلة يترك في القارىء أثراً قوياً ، ويرجع أقوى تأثير للرواقية في العصر المتأخر إلى نظريتها في العناية الإلهية أولاً وكذلك إلى قوة مفارقاتها واتساقها . ولم يتردد بعض المفسرين في رد هذه المفارقات إلى أفلاطون أما الأبيقوريون والمشاؤون فقد اضطروا إلى الوقوف موقف الدفاع ، وهو موقف كان صعباً في بعض الأحيان .

ومع ذلك فإن الجوانب الضمنية في هذا الاتجاه نحو المفارقة لم تبق خافية أن المفارقة هي معارضة الأفكار المأخوذ بها والمنقولة عبر التراث ، وهي تستمد قوتها من شدة هذا المعارضة ولكن هذا لا يكفي لا على المستوى العملي ولا على مستوى المبادىء . شدة المعارضة لا تكفي على المستوى التطبيقي . لأن طابعها الجذري إذا كان يترك المرء يموت فإنه لا يدعه يعيش . وحينما يتعلق الأمر بالحياة فإنه يصبح ظاهراً كضوء الشمس أن المفارقة ما هي إلا موقف فارغ . وهي لا تكفي أيضاً على مستوى المبادىء حيث يثور الاعتراض بأن معارضة الأمور القائمة ليس دليلاً وحده في حد ذاته على صحة ما يقال . حتى أعلى الإلزامات الأخلاقية تحتاج إلى الوقوف على أساس متين .

وهكذا أصبحت المفارقة محاصرة من جانبين . ونجد أمامنا في الحالة الأولى موقفاً موازياً لما نجده في نظرية المعرفة : فعلى القضايا

المتطرفة تدخل إضافات تخفف من حدتها إلى حد كبير جداً[1] .

ولكن ما هو ذو دلالة خاصة هنا هو تطور مذهب اللذة عند ابيقور . ذلك أن أبيقوريعدل غير هيَّاب من قضاياه الاستفزازية السابق الإشارة إليها ، على نحو يدخل في النهاية أخلاقاً لا تعاب حول الاعتدال الحكيم . وهو لا شك يظل متمسكاً حتى النهاية بمبدأ اللذة ، ولكنه يعترف في نفس الوقت أنه كثيراً ما يمكن أن تؤدي لذة ضئيلة إلى آلام كبيرة ، لهذا تقضي الحكمة الفلسفية بالامتناع عن أمثال تلك اللذة ، وبهذا يتأكد التراجع عن تهور المفارقة والرجوع إلى بساطة حياة رجل المجتمع .

أما الرواقية فقد صعبت الأمور على نفسها أكثر من ذلك ، حيث أنها لم تشأ أن تتزحزح عن أخلاق الفضيلة التي تكفي نفسها بنفسها وعن أخلاق المفارقات . ومع ذلك فإنها قد انتهت بمرور الزمن إلى إضافة أخلاق ، هي ليست للحكيم . بل لصاحب النية الطيبة الذي قد لا يأمل في الوصول إلى « الفضيلة » إلا أنه يرغب مع ذلك في السلوك سلوك الرجل المسؤول وهكذا ظهرت قواعدالأخلاق اللائقة كتقليد بعيد لأخلاق الالتزام بالفضيلة ، ووجدت أقيم تعبير عنها وأعظمه تأثيراً في كتاب شيشرون « في الواجبات » ومن الممكن أن تكون الرواقية ، في مشروعها هذا لأخلاق ذات طابقين ، قد تابعت فكرة لأرسطو . ذلك أنه من المؤكد أن أرسطو قد عارض في حسم مذهب المفارقة . كما انه لم يكن راضياً عن مذهب الفضيلة التي تكفي نفسها بنفسها . ومع ذلك فليس مما يمكن انكاره أنه توجد سندة هي

---

(١) راجع ما سبق ذكره في هذا الفصل حول موضوع المعرفة .

الأخرى نظرية في الأخلاق ذات طابعين: فهناك الأخلاق العليا ومركزها التأمل العقلي الدائم للأشياء الخالدة ، وهناك أخلاق الشرف، وهذه متصلة لا شك اتصالاً مستقلاً ومتوافقاً مع أخلاق التأمل العقلي ، ولكنها مع ذلك يمكن أن تقوم بمفردها الأخرى ، وموضوعها هو الإنسان الذي يبرهن خلال مختلف مواقف الحياة على نبله وشرفه (Spoudaios) . والمعارضة ملموسة بين أخلاق الكمال التي إن لم تكن بالفعل أخلاق مفارقة إلا أنها لا يمكن أن تتحقق على التقريب إلا عند خاصة الخاصة ، وأخلاق أخرى هي أخلاق الحياة اليومية وهي ملموسة حتى رغم أن النصوص الأرسطية الباقية بين أيدينا تتجنب النص عليها صراحة .

وكذلك نجد المفارقة محاصرة من جانب آخر . ذلك أن كل قاعدة أخلاقية تتطلب تأسيساً ، وهذا التأسيس لا يمكن أن يقوم إلا في الطبيعة الإنسانية وحدها . والجهد الإنساني الحق الأصيل لا يتحقق إلا في السلوك الأخلاقي وهكذا تتحول المفارقة إلى وضوح ، ولا تصبح في موقف يضطرها بالضرورة عملياً إلى أن تؤدي إلى التناقض . ويمكن للالتزام الأخلاقي أن يتعدى الممكن وما تقضي به التقاليد دون أن يعارض الطبيعة الإنسانية الحقيقية رغم ذلك إلا أن أعظم الصعوبات تثور عندما يصل الأمر إلى اختيار مواقع التأكيد العملية أو فلنقل الوجودية . والتأكيد القوي من جهة على أن الخير الأسمى هو « شيء مختلف تماماً » وإظهار الاحتقار عالياً لرأي العامة والعصور السالفة ، ومن جهة أخرى السعي نحو البرهنة على أن الإنسان لا يحتاج إلا إلى اتباع الميل السليم الذي تشير به عليه طبيعته ، وذلك حتى يدرك هذا الخير ، هذان هما القولان اللذان ليس من السهل التوفيق بينهما .

وهذا أقوى ظهوراً في حالة المذهب الرواقي . فالرواقية سعت إلى أن تعلق الاكتفاء الذاتي غير المشروط للفضيلة على غريزة لحفظ الذات تبينها عند الطفل ذاته وتشمل وجود الإنسان بكل جوانبه ، وقد وصف خصوم الرواقية في العصر الهلينسي هذا الربط بأنه محض حركة بهلوانية لا تقع . فإما أن يقول المرء بالمفارقة[1] ، وأما أن يقول بغريزة حفظ الذات أما القول بالاثنين معاً فغير ممكن .

ونفس هذه المخالفة نجدها أيضاً عند ابيقور بل وكذلك عند أرسطو نفسه إذا ما نحن دققنا النظر فابيقور يعارض في استفزاز مفهوم اللذة الذي يقول به السقراطيون والسياسيون والناس أجمعون في النهاية الذين يحلمون بالفضيلة ، ولكن ابيقور يريد أن يبرهن في نفس الوقت على أن اللذة هي القمة التي يسعى المرء إليها منذ عهد الطفولة كما هو واضح للعيان . أما عند أرسطو ، فإذا لم يكن تأمل الأشياء الإلهية عقلياً يعد مفارقة بالمعنى الذي نجده عند الرواقيين وعند الأبيقوريين ، إلا أنه هدف للحياة قاصر إلى أعلى الدرجات على خاصة ولا يمكن أن يدركه إلا قلة نادرة ـ رغم هذا فإن أرسطو لم يفرض على نفسه أن يحاول الرجوع إلى ملاحظة الطفل وأن يؤسس الميل إلى إدراك هذا الهدف ، جزئياً على الأقل ، على حب الاستطلاع الطبيعي عند الطفل ورغبته الشديدة في المعرفة. وهكذا تصبح أعلى القيم فجأة سهلة المنال ، بعد أن كانت تبدو منذ قليل بعيدة، ويصبح التحقق منها ممكناً بوسيلة أبسط الوقائع .

(١) أي بأن الفضيلة تكفي ذاتها بذاتها .

هذه المخالفات ليس مرجعها بالطبع إلى محض المصادفة . فلنا أن نتصور ان كل نظرية أخلاقية ذات قدر ومكانة تتطلع إلى أن تعتمد على المفارقة من أجل تكوين قوتها الجاذبة، وان تزكى لدى الناس في نفس الوقت بادعاء انها تحقيق لنفس ما كانوا يسعون إليه على الدوام .

ديفيد هيوم
(١٧١١ - ١٧٧٦ م)

٤ - مولده :

ولد في اسكتلنده ، ولم يكن ما نطلق عليه الآن اسم فيلسوف محترف ، فلم يشغل أي منصب أكاديمي ، وإن يكن قد رشح نفسه ذات مرة (عام ١٧٤٥) لكرسي « الأخلاق والفلسفة الروحانية » بجامعة ادنبره دون أن يصاحبه التوفيق . وكان أديباً ورجلاً من رجال المجتمع ، كما كان - بدرجة أقل - رجلاً يعنى بشؤون الحياة الجارية[1] . وكانت العاطفة المستبدة به - كما يخبرنا بنفسه - هي حبه للشهرة الأدبية ، وقد حقق تلك الشهرة لنفسه أثناء حياته بمقالاته عن الأخلاق والموضوعات السياسية والاقتصادية وبمؤلفاته التاريخية .

٥ - شخصيته ومنصبه :

كان المنصب المهم الوحيد الذي شغله هيوم ، هو منصب سكرتير السفارة البريطانية في باريس (١٧٦٣ - ١٧٦٩) حيث أصبح قائماً بالأعمال فيها لفترة قصيرة ، وصار شخصية مرموقة في المجتمع الفرنسي ، ومع أنه لم يعترف قط بإلحاده، وكان له أصدقاء من رجال

---

(١) انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ، والتي ترجمها عن الإنجليزية . فؤاد كامل . ص : ٤٠١ .

الكنيسة المعتدلين ، إلا أنه كان بلا ريب شكاكاً وخصماً لكافة الأديان المقررة ، وقد ذاعت شهرته باعتباره « زنديقاً » . وكان محبوباً من النساء ولا يستطيع أن يقاوم مفاتنهن ، ولكنه لم يتزوج قط ، وكان له طبع لطيف ، لين العريكة ، اجتماعي ، لا يضمر الريبة ، ويتحلى بالفضيلة ؛ واكتسب بفضل هذه الخصال الحميدة نوعاً من الشعبية العجيبة في أواخر حياته ، وذلك عندما أطلقت صديقته الآنسة نانسي أورد اسم « شارع القديس ديفيد» على الشارع الذي شيد فيه هيوم منزله الجديد ، والذي لم يكن قد سمي بعد ، وهو يتفرع من ميدان القديس أندرو بادنبره ، فعرف الشارع بهذا الاسم منذ ذلك الحين[1] .

غير أن هيوم قد دامت له الشهرة باعتباره فيلسوفاً ، وهو لم يكتسب هذه الشهرة إلا بممارسة فضائله الأشد صرامة .

٦ ـ نبذة عن حياته العلمية :

ينتمي دافيد هيوم إلى أسرة بورجوازية اسكتلندية . تيتّم لأبيه ولمّا يبلغ الثالثة من عمره .

وفي سنة ١٧٢١ التحق مع أخيه بالمعهد العام في أدنبرج ، وهو الذي يعد نواة لجامعتها فيما بعد ، وكان هيوم شغوفاً بدروس أستاذه في الطبيعة إلى حد كبير لمنهج نيوتن[2] .

وكان هيوم منذ شبابه الباكر طُلَعَةً باحثاً عن المعرفة ، فهو يذكر في

---

(١) المرجع السابق .

(٢) ص ٩٥ من J. Y. T. Greig: D. Hume .A. Biograpy . london – 1931 .

خطاب له سنة ١٧٥١[١] ، أنه كتب وهو في سن العشرين كراسة كبيرة ضمنها تأملات وخواطر في مسائل فلسفية ودينية واجتماعية . وفي نسخة خطية لخطاب كان يزمع إرساله إلى طبيب مشهور هو جورج شين George Cheyne ، ما يدل على أن هيوم كان مدركاً وهو في سن العشرين للتدهور الذي آلت إليه العلوم الأخلاقية نتيجة استنادها إلى فروض خاوية وصيغ فارغة . وهو يشير في خطابه هذا إلى ضرورة السعي لبناء هذه العلوم من جديد على أساس دراسة علمية للطبيعة البشرية .

وقد كانت أسرة هيوم تهيئه ليسلك سلك المحاماة ، إلا أنه كان غير راغب فيها ، فأرسل إلى بريستول ليدرس أصول التجارة فلم يمكث بها مدة طويلة . واتبع هيوم هواه فسافر إلى فرنسا سنة ١٧٣٤ ، وبعد أن أقام فترة قصيرة في باريس ، استقر بضعة شهور في مدينة رايمس ، ثم اعتكف في لافلش وانكب على كتابة انتاجه الأول « رسالة في الطبيعة البشرية » .

وبعودته إلى لندن في سبتمبر سنة ١٧٣٧ ، أخذ يبحث عن ناشر حتى عثر عليه ، ولكنَّ الكتاب لم يصادف الرواج والنجاح ما توقعه له صاحبه . ظهر الجزآن الأولان منه سنة ١٧٣٩ ، ومع أن ظهورهما قد أثار انتباه النقاد الإنجليز ، بل واهتمام النقاد الأوروبيين أيضاً[٢] . إلا أن هيوم لم يكن راضياً عن مصير كتابه . وبلغ به السخط حداً ذكر معه أن هذا الكتاب خرج « سقْطاً من المطبعة » .

---

(١) جـ ١ ص ١٥٤ من letters of D. Hume. 2 vols. Oxford 1932 .

(٢) انظر ص ٣١ ـ ٤٣ E. C. Mossner: the Contineutal Reception of Hume's Treatise. 2739. 1741. In Mind January 1947 .

وحين أتم هيوم الجزء الثالث من هـذا الكتاب ، وهـو الخاص بالأخلاق ، ساعده معاصره الفيلسوف الأخلاقي « فرانسيس هتشون » في العثور على ناشر . ثم شرع هيوم يكتب مقالات في الأخلاق والسياسة في أسلوب جذاب وعبارة رشيقة . وقد جمعت هذه المقالات في كتاب سنة ١٧٤٢ ولاقت رواجاً بين الجمهور حتى أنه قد أعيد طبعها في السنة التالية .

وفي سنة ١٧٤٤ رشح هيـوم نفسه لكـرسي الأخلاق والفلسفـة بجامعة جلاسجو ، ولكنه استبعد لسخط رجال الدين والفكر عليه . وكان لفشله هذا وقع مرير في نفسه ظلّ ملازماً له طوال حياته .

وفي سنة ١٩٤٩ وكانت شهـرته قـد ذاعت في القارة الأوروبيـة أهـدى إليه مـونتسكيو نسخـة من كتابـه « روح القوانـين » . وكـان للملاحظات التي أبداها هيوم على هـذا الكتاب تقـدير عـظيم لدى صاحبه .

وفي نـوفمبر سنـة ١٧٥١ظهـر كتـاب هيـوم « بحث في أصـول الأخلاق » ، وهو أقرب مؤلفاته إلى نفسه وآثرها عنده . وفي مستهل سنة ١٧٥٢ ، ظهر كتابه « مقالات سياسية » . وقد أقبل الجمهور على قراءة هذه المؤلفات ، وأثارت حركة نقدية عظيمة ولقيت معارضة عنيفة من بعض المفكرين ، وقد أضفى عليه كتابه « مقالات سياسية » شهرة واسعة كعالم اقتصادي ربما غطت على شهرة معاصره وصديقه النابغة « آدم سميث » .

وفي سنة ١٧٥٢ تولى هيوم أمانة مكتبة كلية الحقوق بأدنبره ، وقد هيّأ له منصبه هذا أن يحقق حلماً طالما راوده ، ألا وهو كتابه تاريـخ

انجلترا ، وكانت المصادر في متناول يده في المكتبة فشجعه ذلك على تحقيق حلمه وعكف على هذا العمل الشاق . فنشر له كتاب « تاريخ بريطانيا العظمى »في مجلدين (من جيمس الأول حتى الثورة) سنة ١٧٥٦ ، ثم تاريخ إنجلترا تحت حكم أسرة التيودور ، سنة ١٧٥٩ ، وأخيراً « تاريخ انجلترا منذ غزو يوليوس قيصر إلى اعتلاء هنري السابع للعرش » سنة ١٧٦١ ، وبعد أن كتب هيوم هذه المؤلفات التي ذاع من أجلها صيته كمؤرخ ، كفَّ عن التأليف واقتصر نشاطه على مراجعة مؤلفاته السابقة وتنقيحها .

وفي نفس الفترة التي تفرغ فيها للتأليف التاريخي ، نشر كتاباً عن « التاريخ الطبيعي للدين » .

وفي سنة ١٧٦٣ صحب هيوم الإيرل هرتفورد سفير انجلترا في باريس ، وعين فيما بعد سكرتيراً للسفارة البريطانية في العاصمة الفرنسية ، وفي سنة ١٧٦٥ شغل منصب « القائم بالأعمال » بضع شهور وأدى واجبه في هذه الفترة على خير وجه ، وقد كان هيوم نجماً متألقاً في مجتمعات باريس بعلمه وكياسته . وفي الفترة التي قضاها في باريس هذه المرة توطدت أواصر الصداقة بينه وبين « جان جاك روسو » ولكن خصومة عنيفة قامت بينهما فيما بعد فعصفت بصداقتهما وأحالتها عداءاً شديداً .

عاد هيوم إلى أدنبره سنة ١٧٦٩ وفي ربيع سنة ١٧٧٥ انتابه المرض وصارحه الأطباء بإصابته بداء السرطان ، فأدرك أن نجمه آذن بالأفول ، وواجه نهايته في شجاعة وحزم ، وفي استسلام ابيقوري خالص .

وفي ٢٥ من أغسطس سنة ١٧٧٦ قضى هيوم بعد حياة حافلة بالدراسة والتحصيل والتأليف . وقد نشر بعد موته كتاب « محاورات الدين الطبيعي »[1] الذي يعد من النفائس العالمية ومن أروع ما كتب هيوم .

٧ ـ مصنفاته :

(أ) شغف هيوم بالفلسفة منذ صباه حتى ضحى في سبيلها بدراسة القانون التي أرادته أسرته أن ينكب عليها كما ذكرنا، ثم ضحى بالتجارة أيضاً. وكان يطمح إلى أن يقيم مذهباً يضارع العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل تطبيق «منهج الاستدلال التجريبي» فسافر إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين ومكث بها ثلاث سنوات يفكر ويحرر وعاد إلى إنجلترا، وبعد سنتين(١٧٣٩) نشر مجلدين من «كتاب في الطبيعة الإنسانية» الأول في المعرفة، والثاني في الانفعالات. وفي السنة التالية نشر المجلد الثالث والأخير في الأخلاق، فأشبه باركلي في التبكير العقلي.

وكتابه هذا يطرق الموضوعات التي طرقها لوك ، ولكنه جاء معقد الأسلوب عسير الفهم ، فلقي إعراضاً عاماً تأثر له هيوم تأثيراً عميقاً ، فتحول إلى تحرير المقالات القصيرة الواضحة ونشرها في ثلاثة مجلدات بعنوان « محاولات أخلاقية وسياسية » (١٧٤١ ، ١٧٤٢ ، ١٧٤٨) فأصابت نجاحاً ، وكان قد عاد إلى « كتاب الطبيعة الإنسانية » فخففه ويسره ، فأخرج كتاب « محاولات فلسفية في الفهم الإنساني »

---

(١) راجع محاورات الدين الطبيعي لهيوم . ترجمة د . محمد فتحي الشنيطي . الناشر مكتبة القاهرة الحديثة القاهرة مايو ١٩٥٦ .

(١٧٤٨) وضحت فيه آراؤه عن ذي قبل ، ثم عدل عنوانه هكذا : « فحص عن الفهم الإنساني » . واستأنف الكتابة في الأخلاق السياسية فنشر (١٧٥١) كتاباً بعنوان « فحص عن مبادىء الأخلاق » هو موجز القسم الثالث من « كتاب الطبيعة الإنسانية » ونشر (١٧٥٢) كتاباً بعنوان « مقالات سياسية » . ثم توفر على تدوين « تاريخ بريطانيا العظمى » فأظهره في ثلاثة مجلدات (١٧٥٤ ، ١٧٥١ ، ١٧٥٩) نالت إعجاباً كبيراً . وكان في تلك الأثناء يعالج مسألة الدين ، فصنف حوالى ١٧٤٩ « محاورات في الدين الطبيعي » لم يشأ أن تنشر في حياته، فنشرت بعد وفاته بثلاث سنوات، ولكنه نشر (١٧٥٧) كتاباً أسماه « التاريخ الطبيعي للدين » .

(ب) وبعد ذلك شغل منصب كاتب السفارة البريطانية بباريس (١٧٦٣ ـ ١٧٦٥) فكان موضع حفاوة الأوساط الفلسفية والأدبية . وعاد إلى وطنه (١٧٦٦) وبصحبته روسو الذي كان يطلب ملجأ في إنجلترا ، وأنزله ضيفاً في بيت له . ثم عين وزيراً لأسكتلندا (١٧٦٨) ولكنه اعتزل الوزارة في السنة التالية ، وأقام بمدينة أدنبره مسقط رأسه ، وتوفي بها .

٨ ـ تحليل المعرفة :

(أ) يدور تفكير هيوم على تحليل المعرفة كما تبدو للوجدان خالصة من كل إضافة عقلية ، وفقاً للمبدأ الحسي ، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعاً لهذا التحليل ومن جهة صلاحيتها لإدراك الوجود مع العلم « بأن شيئاً لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً » على ما يقضي به المبدأ التصوري . فمذهبه يرجع إلى نقطتين : حسية وتصورية ،

كمذهب لوك ومذهب باركلي ، إلا أنه أدق تطبيقاً للمبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجها الشكية ، حتى أعلن الشك صراحة .

(ب) المعرفة في جملتها مجموع إدراكات Perceptions أي أفكار بلغة ديكارت أو معان بلغة لوك وباركلي . والإدراكات منها انفعالات impressions ومنها أفكار أو معان Thoughts or ideas ومنها علاقات relations بين المعاني بعضها والبعض ، وبينها وبين الانفعالات . فالانفعالات هي الظواهر الوجدانية الأولية أو هي إدراكاتنا القوية البارزة ، مثل إنفعالات الحواس الظاهرة ، واللذة والألم و« إنفعالات التفكير » التي تحدث تبعاً للذة والألم ، كالمحبة والكراهية ، والرجاء والخوف . والمعاني صور الانفعالات ، لذا كانت أضعف منها . والقاعدة فيما يخصها هي أن ليس من قيمة إلا أن يكون صورة انفعال أو جملة إنفعالات ؟ فإذا لم يكن كذلك كان مركباً صناعياً يجب الفحص عن أصله ويجب تبديده . ومن هذا القبيل المعاني المجردة ، وهيوم يرفضها رفضاً باتاً ويصطنع الأسمية مثل باركلي ، فيتحدث نفس الحديث ويسوق نفس الأمثلة.

يقول : « إن معانينا الكلية جميعاً هي في الحقيقة معان جزئية مرتبطة باسم كلي يذكر اتفاقاً بمعان أخرى جزئية تشبه في بعض النقط المعنى الماثل في الذهن » . فاسم فرس مثلاً « يطلق عادة على أفراد مختلفة اللون والشكل والمقدار ؟ فبمناسبته تتذكر هذه المعاني (أو الأفراد) بسهولة » .

(جـ) والعلاقات تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني، أي قوانين التشابه، والتقارن في المكان والزمان، والعلية . هذه القوانين هي

القوانين الأولية للذهن، تعمل فيه دون تدخل منه، وهي بالإضافة إليه كقانون الجاذبية بالإضافة إلى الطبيعة : فهيوم يزيد على لوك أن ليس للذهن فعل خاص في المضاهاة والتركيب والتجريد التي هي وسائل تكوين المعاني، ويقصر وظيفة الذهن على مجرد قبول الانفعالات فتحصل منها المعاني حصولاً آلياً بموجب قوانين التداعي، والعلاقات التي تؤلف العلوم نوعان : علاقات بين انفعالات قائمة في أن بعض الانفعالات علل والبعض الآخر معلومات، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، وعلاقات بين معان، وهي التي تتألف منها الرياضيات . فيتعين النظر في كل من هذين النوعين .

(د) أما العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية، وهذه العلاقة هي التي تسمح لنا بالاستدلال بالمعلول الحاضر على العلة الماضية، وبالعلة الحاضرة على المعلول المستقبل . ولكنها عديمة القيمة . فإنها ليست غريزية وليست مكتسبة بالحس الظاهر أو الحس الباطن، أو بالاستدلال . لقد بين لوك أن ليس في الذهن شيء غريزي ، والحواس تظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجية، ولا تظهرنا على قوة في الشيء الذي يسمى علة يحدث بها الشيء الذي يسمى معلولا، فأنا أرى كرة البلياردو تتحرك، فتصادف كرة أخرى ، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهر على ضرورة تحرك الثانية . والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة ولكني لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر ، ولا أدري كيف يمكن لفعل ذهني أن يحرك عضواً مادياً . وأخيراً ليس يمكن القول بأن رابطة العلية مكتسبة بالاستدلال . إن الفلاسفة الذين يدعون أن للشيء الذي يظهر للوجود علة بالضرورة

وإلا كان علة نفسه أو كان معلولاً للعدم، يفترضون المطلوب، أعني استحالة استبعاد البحث عن العلة . يجب البرهنة على ضرورة العلة قبل الاحتجاج ببطلان وضع هذه العلة في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم . وعلى هذا فمبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض، ولا تناقض في تصور بداية شيء دون رده إلى علة . إن معنى العلة معنى البداية ، وليس متضمناً فيه ، ومن الممكن للمخيلة أن تفصل بين معنى العلة ومعنى ابتــداء الــوجــود . ثم إن معنى العلة ومعنى المـعلول متغايران، ويستحيـل علينا أن نعلم مبـدئياً معنى المعلول من معنى العلة : « إن آدم ، قبل الخطيئة، مهما افترضنا لعقله من كمال، ما كان يستطيع أبداً أن يستنتج مبدئياً من ليونة الماء وشفافته أنـه يخنقه» يستحيل على العقل، مهما دقت ملاحظته، أن يجد المعلول في العلة المفترضة، لأن المعلول مختلف بالكلية عن العلة، فلا يمكن استكشافه فيها » . بل إن الاستدلال لا يخولنا الحق في توقع نفس المعلولات بعد نفس العلل ؟ إذ ليس في وسع العقل أن يبرهن على « أن الحالات غير الواقعة في تجربتنا يجب أن تشابه الحالات التي جربناها » كما أنه ليس في وسع التجربة أن تبرهن على وجوب التشابه بين المستقبل والماضي، من حيث إن التجربة نفسها قائمة على هذا الافتراض . وكل ما هنالك « أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني » . وعلى ذلك تعود علاقة العلية إلى علاقتي التشابه والتقارن، فهاتان العلاقتان هما الأصليتان، وعلاقة العلية مجرد عادة فكرية من نوعهما، وما يزعم لها من ضرورة، ناشيء من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وتـوقعه إذا مـا تصور السـابق . والنتيجة أن ليس يـوجد حقـائق ضرورية ومبـاديء بمعنى

الكلمة ! وأن العلوم الطبيعية نسبية ترجع إلى تصديقات ذاتية يولدها تكرار التجربة .

(هـ) وأما العلاقات التي بين المعاني فتتجلى في الرياضيات . ويميز هيوم بين الحساب والجبر من ناحية والهندسة من ناحية أخرى، فيقول إن الحساب والجبر علمان مضبوطان يقينيان لأنهما قائمان على معنى الوحدة وهو معنى ثابت يسمح بتأليف مقادير والمعادلة بينهما بما يطابق الواقع، في حين أن الوحدات المكانية في الهندسة (كالخط والسطح) ليس لها في الواقع مثل ذلك الثبات، وإنما هي مقاربة له، وليس يستنبط منها من نتائج سوى الاحتمال القوي .

(و) هذا ما وصل إليه هيوم في تحليل المعرفة ونقد العلوم . وأول ما يسترعي النظر قصره وظيفة الذهن على القبول، وتفسير محتوياته تفسيراً آلياً بقوة الانفعالات وضعفها وفعل قوانين التداعي . على أنه يعترف بأنه إذا كان التمييز بين الانفعالات والمعاني ميسوراً عادة . فقد يحدث أن تكون المعاني قوية والانفعالات ضعيفة ؟ كما يشاهد في حالة التخييل وبعض الأمراض النفسية وحينئذ فإما ألا يبقى لنا سبيل للتمييز بين الحقيقة والخيال، أو أن يقوم الذهن بهذا التمييز بناء على علامات مكتسبة من التجربة، فيبين عن فاعليته . وهيوم يعترف أيضاً بأنه قد يحدث أن نحصل على معنى دون انفعال مقابل ، كما إذا افترضنا عدة ألوان متضائلة بالتدريج ، وافتقدنا لوناً من بينها، فإننا نحس هذه الثغرة ونحصل على معنى هذا اللون ولو لم نره قط، ثم إن طائفتي الإنفعالات والمعاني تختلف ليس فقط بالقوة بل بالطبيعة أيضاً، ذلك بأن معنى لذة ماضيه أو ألم ماض لا يشبه تلك اللذة أو ذلك الألم كما تشبه الصورة الأصل، أو ليس المعنى من نوع اللذة أو من نوع الألم في

الوجدان ، ولكنه تذكـر أو تصور اللذة أو الألم أي ان اللذة او الالم موضوع المعنى . فالمعنى فعل مخصوص يقتضي قوة مخصوصة . ولا بد من الاعتراف أيضاً بقوة مخصوصة تدرك التشابه والتقارن اللذين يجعل هيوم منهما قانوني الفكر ، إذ ليس هناك انفعالان يقابلانهما ويعتبران أصلاً لهما . كـذلك لا بـد من القول بقـوة مخصوصـة لتفسير الاسم الكلي ، إذ كيف يطلق على كثيرين إذا لم يكن فينا قوة تنتقل من جزئي إلى آخر ، ولم يطلق على كثيرين إلا إذا كانوا يتفقون في النوع أو في « بعض النقط » كما يقول هيوم ، إذا كان هناك نوع ، ولو مؤقت على رأي لوك ، كانت له خصائص متضامنة تؤلف ماهية معقولة . وأخيراً ليست الاعتراضات التي يوجهها هيوم إلى مبدأ العلية حاسمة ، فإذا سلمنا له أن الإدراك الظاهري لا يظهرنا على القوة التي تفعل ، وإذا سلمنا جدلاً أن الإدراك الباطني لا يظهرنا على علاقة ضرورية تربط حركات الأعضاء بأمر الإرادة ، فإننـا ندعي أن العقـل يدرك هـذه العلاقة وضرورتهـا : أجل إن معنى العلة ومعنى المعلول متغايران ، ولكن المعلول موجود يظهر للوجود ، وبهذا الاعتبار هو لا يظهر بنفسه ولا يفعل العدم ، وإنما يظهر بفعل موجود آخر هو علته . وإذا كان مبدأ العلية لا يلزم من مبدأ عدم التناقض ، بمعنى أنه لا يستنبط منه استنباطاً مستقيماً، فإنه يستند إليه من جهة أن منكره يقع في التناقض إذ أنه يزعم أن ما يوجد ليس له ما به يوجد، وهذا خلق. والواقع أن مبدأ العلية أولي في العقل، وأن الاعتقادية به واحد عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لعدد التجارب وأن يتفاوت الاعتقاد بتفاوت التجربة. فالفلسفة الحسية تنتهي إلى إلغاء العقل وإلغاء العلم الطبيعي لأنها تعتقد بضرورة

القانون وترد الشعور بالضرورة إلى أثر العادة وإذا كان هيوم اعتقد بقيمة مطلقة للحساب بحجة أنه قائم عل علاقات بين معان لا بين انفعالات، فقد نسي أن المعاني عنده ترجع إلى انفعالات وأن العلاقات تابعة كلها للتكرار والتداعي ولقد كان الواجب عليه، حين بدا له يقين القضايا الرياضية، أن يعود إلى مبدئه الحسي ويكمله بالعقل. ولكنه لم يفعل .

٩ ـ الفكر والوجود :

(أ) الناحية الأخرى من مذهب هيوم الفحص عما للمعرفة من قيمة موضوعية ؟ وماذا عسى أن يكون لها من هذه القيمة وإدراكنا مقصور على الظواهر ؟ «لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى إدراكات . فيلزم أنه من الممتنع علينا أن نتصور أو أن نكون معنى شيء يختلف بالنوع عن المعاني والانفعالات . فلنوجه انتباهنا إلى الخارج ما إستطعنا ولتثب مخيلتنا إلى السموات أو إلى أقاصي الكون، فلن نخطو أبداً خطوة إلى ما بعد أنفسنا»[1] . وفكرة الوجود لا يقابلها أي إنفعال، ولا فارق بين التفكير في شيء والتفكير في نفس الشيء موجود، ونحن حين نتصوره موجوداً لا نمنحه صفة جديدة . وتبعاً لهذا الموقف لا يبقى محل للحديث عن وجود الماديات والنفس والله، إذ أن كل ما عدا الفكر مغيب عنا . ولكن هيوم ينظر في هذه الأمور ليبين تهافت الأدلة التي تقدم على وجودها، ولتفسير اعتقادنا بهذا الوجود .

(ب) « بأي حجة ندلل على أن إدراكات الذهن يجب أن تكون

---

(١) كتاب الطبيعة الإنسانية : القسم الثاني ف ٦ .

حادثة عن أشياء خارجية . . . وأنه لا يمكن أن تحدث عن قوة الذهن نفسه ؟ . . . . إن الذهن لا يجد في نفسه سوى إدراكات ، فلا يستطيع أن يتحقق من ارتباط هذه الإدراكات بأشياء لا يبلغ إليها . . . . وهل هناك شيء أكثر استعصاء على التفسير من النحو الذي قد يؤثر به جسم في روح بحيث يحدث صورة في جوهر مفروض فيه أنه من طبيعة جد مغايرة بل معارضة »[1] . ولما كان مبدأ العلية نسبياً فلا نستطيع الاعتماد عليه للتدليل على وجود علل الإنفعال لأننا ، وإذا كنا نعتقد أن في الخارج أشياء مستقلة عن إدراكنا ، وأننا في كل صباح نرى الشمس عينها التي سبق لنا رؤيتها ، فهذا وهم سببه افتراضنا أن الإدراكات المتشابهة هي هي بعينها . واعتقادنا بوجود الأشياء شعور يصاحب الانفعال ولا يصاحب الخيال ، هذا الشعور تصور للشيء أقوى وأدوم من تصور الخيال ! وهو لا يتعلق بإرادتنا ، ولكن طبيعتنا تثيره فينا . ونحن نجهل القوى التي يتعلق بها التعاقب المطرد للظواهر ، ونجهل السبب الذي يجعلنا نتوقع نفس اللاحق بعد نفس السابق[2] .

(جـ) كذلك ليس لدينا انفعال مقابل للنفس أو للجوهر بالإجمال . إن الإعتقاد بالجوهر تابع للاعتقاد بالعلية : فإننا نرى جملة من الكيفيات مؤتلفة ونتعلم من التجربة أن هذا المجموع يتكرر ، فنتوهم الجوهر كعلة ائتلاف الكيفيات ، وعلة بقاء هذا الائتلاف أو تكراره في ذهننا . فما النفس إلا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها ، ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور ، فإني « حين أنفذ إلى صميم ما أسميه أنا

---

(١) كتاب « فحص عن الفهم الإنساني » القسم الثاني عشر ف ١ .
(٢) لكتاب المذكور . القسم الخامس .

أقع دائماً على إدراك جزئي » أي على ظاهرة . بيد أن هيوم يعود فيقر[1] بأنه لا يدري كيف تتحد في الذهن الإدراكات المتعاقبة ، أي كيف نفسر الذاكرة وانفعالاتنا ظواهر منفصلة ، وينتهي بالتصريح بأن هذه المسألة عسيرة جداً على عقله !

(د) وينقد هيوم الأدلة على وجود الله ، فيقول إن دليل الغائية المشهور قائم على تمثيل الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني ، ولكن الصانع الإنساني علة محدودة تعمل في جزء محدود ، فبأي حق نمد التشبيه إلى هذا الكل العظيم الذي هو الكون ، ونحن لا ندري إن كان متجانساً في جميع أنحائه ، ولو سلمنا بهذه المماثلة لما انتهينا حتماً إلى الإله الذي يقصده أصحاب الدليل ، إذ يمكن أن نستدل بما في الكون من نقص على أن الإله متناه كالصانع الإنساني، وأنه ناقص يصادف مقاومة ، أو أنه جسمي وأنه يعمل بيديه، أو يمكن أن نفترض أن الكون نتيجة تعاون جماعة من الآلهة . وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي ، أمكن تصور الله نفساً كلية ، أو قوة نامية كالقوة التي تحدث النظام في النبات دون قصد ولا شعور . أما دليل المحرك الأول ، فليس هناك ما يحتم تسليمه ونبذ المذهب المادي ، إذ قد يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل أو بالكهرباء مثلاً دون فاعل مريد . وأما دليل الموجود الضروري ، فلا يستند إلى أصل في تجربتنا من حيث ان التجربة لا تعرض علينا انفعالاً ضرورياً ، وأن المخيلة تستطيع دائماً أن تسلب الوجود عن أي موجود كان . إن معنى الموجود الضروري ثمرة وهم المخيلة التي تمد موضوع تجاربنا إلى غير نهاية ، فلم لا نمد المادة

---

(١) في ملحق كتاب الطبيعة الإنسانة .

نفسها إلى غير نهاية فنعتبرها الله ؟ وبأي حق نفترض الكون كلاً محدوداً حتى نبحث له عن علة مفارقة ؟ وأخيراً إن وجود الشر يعارض القول بالعناية الإلهية . وليس وجود الشر محتوماً كما يقولون ؟ إذ من الميسور جداً تصور عالم بريء من أسباب الشر التي نشاهدها في عالمنا .

(هـ) بمثل هذه السفسطة يتذرع هيوم لإقصاء الحقائق والجواهر من الفلسفة ، بعد أن سلم بالمبدأ الحسي وذهب إلى نتيجته المنطقية فبلغ إلى « الظاهرية » المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية . وهذه الظاهرية هي الصورة التي يتخذها الشك في العصر الحديث . وقد كان هيوم معجباً بقدماء الشكاك ، وكان ينعت نفسه بالشاك ويرى أن الفلسفة هي هذا الشك، وأن الحياة العملية يكفي فيها وحي الغريزة ، فلا صلة بين الحياة والفلسفة ؟ حتى لقد قال : « ما من طريقة استدلالية أكثر شيوعاً ، ومع ذلك ما من طريقة أجدر باللوم من إدحاض فرض ما بعواقبه الخطرة على الدين والأخلاق . إن الرأي الذي يؤدي إلى خلق هو رأي كاذب من غير شك ، ولكن ليس من المحقق أن الرأي كاذب لكونه يستتبع عاقبة خطرة » .

(و) فإذا بحث في الأخلاق نقد المذهب العقلي وأسلم نفسه لوحي القلب والعاطفة كما يقول . فعنده أن الحكم الخلقي ينشأ حين نتصور فعلاً ما بجميع علاقاته فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار ، فنقول عن الفعل إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثرنا به . وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية، بدليل أننا نقر أفعالاً لا تفيدنا شخصياً ، أو ننكر أفعالاً مفيدة لشخصنا . الواقع أن الذي يصدر أحكاماً أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة

بينه وبين الآخرين ، فتجيء أحكامه كلية . فأساس الأخلاق التعاطف ، أو عاطفة الزمالة ، أو « الإنسانية » التي تحملنا على محبة الخير للناس جميعاً . وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية ، وكانت هذهمذمومة وتلك ممدوحة ، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها بل إلى عموم منفعتها . ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ، ورجحت الاختلافات إلى اختلاف الظروف : فالمحبة الأبوية مثلاً غريزة عامة ؟ وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها في بلد جد فقير .

١٠ ـ الهدف من كتاب الرسالة :

ـ وكان الهدف الذي يرمي إليه من كتابه « رسالة » هدفاً طموحاً، وهذا الهدف هو أن يعالج عيوب الفلسفات السابقة جميعاً ، تلك الفلسفات التي كانت تبدو لهيوم قائمة على افتراضات غير يقينية، «ومعتمدة على الاختراع أكثر من اعتمادها على التجربة » ، وذلك بإقامة الأسس لعلم تجريبي صحيح عن الطبيعية الإنسانية . وكانت الخطوة الأولى هي بحث الفهم والانفعالات التي تعتمد عليها الأحكام والتصرفات الإنسانية جميعاً ، ومن ضمنها الكشوف العلمية والمعتقدات الأخلاقية والنظم السياسية ، والفن والأدب والتجارة ، « فليست هناك مسألة ذات أهمية لا يندرج أمرها في علم الإنسان »[1] .

وقصد هيوم بكتابه « الرسالة » أن يضع الأسس لعلم الإنسان ؟

---

(١) (« الرسالة » ، المقدمة) .

وهـذا الكتـاب ينقسم أقسـامـا ثـلاثـة : « عن الفهم » ، و« عن الانفعالات » و« عن الأخلاق » .

١١ ـ العقل عند هيوم :

يقول هيوم أن العقل لا يتألف إلا من إدراكات حسية ؟ وهـذه الإدراكات من نوعين : انطباعات وأفكار . والانطباعات هي ما نطلق عليه إجمالاً اسم الإحساسات والمشاعر والانفعالات ، والأفكار هي ما نسميه بالخواطر العقلية ، الأولى قوية مفعمة بالحياة ، والثانية ليست غير نسخ باهتة عن الأولى ، والواقع أن هيوم يتحدث عنها أحياناً باسم « الصور الذهنية » .

والانطباعات نوعان : انطباعات الحس الأولية وتنشأ في الـروح عن « علل مجهولة » وانـطباعـات التفكير الثـانويـة التي تنشأ نتيجـة لأفكارنا ؟ فالنفور ينشأ مثلاً عن فكرة الألم وهذه بدورها نسخة لانطباع الألم الأولى .

والأفكار نوعان : بسيطة ومـركبة ، الأفكـار البسيطة نسـخ من الانطباعات البسيطة ، وهي تشبه دائماً انطباعات قد تأثرنا بها فعـلاً ومنها اشتققناها ، والأفكار المـركبة مـزيج من الأفكار البسيطة ، ولا يتحتم أن تعكس ـ كما تعكس المرآة ـ أي مزيج فعلي من الانطباعات (وإذا فعلت ذلك ، وبشيء من النصوع ، كانت تذكرات) ، وهكذا نستطيـع أن نفكـر في التنين ، وفي أشياء أخـرى لم ندركها قط إدراكاً حسياً . ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة بسيطة لا تستمدها من انطباع مناظر لها ؟ وأفكارنا المركبة جميعاً تبنى من أفكار أبسط مشتقة من الانطباعات ؟ ويقول هيوم أن قولنا هذا لا يختلف عن قولنا بأن ليس

ثمة « أفكار فطرية » ؟ فأفكارنا جميعاً مستمدة من التجربة وموضوعات أفكارنا مقصورة على ما قد وقع لنا في الخبرة أو ما نتصور أنه من الممكن أن يقع لنا فيها بوساطة الحواس أو الشعور الباطني .

ويعتقد هيوم أن تلك القضايا كلها واضحة بالتجربة ومعروفة بملاحظتنا لعقولنا ، فالمذهب التجريبي هو نفسه إحدى حقائق التجربة .

ومع أن الخيال قد يربط الأفكار كما يحلو له ، إلا أنه يميل عادة إلى الربط بين الأفكار التي تشابهت انطباعتها ، أو تجاورت في الزمان أو المكان ، أو ارتبطت فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول . وكان هيوم يعلق أهمية عظمى على مبادىء الترابط هذه ، « فها هنا نوع من الجاذبية له من الآثار العجيبة في العالم العقلي ما للجاذبية في العالم الطبيعي ، وهو يكشف عن نفسه في صور كثيرة متعددة لا تقل في كثرتها وتعددها عن الصور التي كشف فيها عن نفسه في العالم الطبيعي »[1] و« هذه هي الروابط الوحيدة بين أفكارنا ، وهي بالنسبة لنا ، حقاً ، ملاط الكون »[2] .

ومعنى كلمة ما ـ وفقاً لهيوم ـ هو مجال الأفكار التي تترابط فيما بينها بالتشابه ، والتي تتداعى مع الكلمة بالتجاوز ، أو بلغة صريحة إن معنى الكلمة هو جميع الموضوعات التي تشابه ـ تشابها كافياً ـ تلك الموضوعات التي استمعنا في حضورها إلى تلك الكلمة وهي تستعمل ، وفهم كلمة ما هو تحريك تلك الترابطات .

---

(١) (« رسالة » جـ ١ ، فصل ١ ، فقرة ٤) .
(٢) (« الخلاصة » ص ٣٢) .

أما الزمان والمكان فتكتنفهما الصعوبات ، إذ أنهما ليسا انطباعات أو مجموعات مترابطة من الانطباعات ، وكلاهما « طريقة » تظهر لنا فيها الإنطباعات ؟ وتنعكس في طريقة ظهور الأفكار الناتجة ، فالزمان هو الطريقة التي تحدث بها الإدراكات الحسية كافة سواء بالتعاقب أو التآني ، والمكان هو الطريقة التي ترتب وفقاً لها النقاط الملونة المحسوسة ، الواحدة إلى جانب الأخرى . ولما كان الحجم والمدة يعرفان على أساس الطريقة التي ترتب بها الإدراكات الحسية الموحدة ، فإن هذه الإدراكات الأخيرة لا يمكن أن يكون لها هي نفسها حجم أو مدة، وبالتالي فإنها بسيطة غير منقسمة . ولما لم تكن ثمة « أفكار » يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية ، فليست لدينا أية فكرة عن انقسام لا متناه ، وبالتالي فإن مثل هذا الإنقسام أمر من المحال تصوره مهما قال الرياضيون في ذلك .

١٢ ـ الاستدلال العقلي :

ويتناول هيوم بالبحث بعد ذلك إستخدامنا للأفكار في العمليات العقلية الاستدلالية .

ويتألف الاستدلال العقلي في نظر هيوم من إكتشاف العلاقات ، وهذه العلاقات إما أن تكون « علاقات بين أفكار » تقيم لنا استنباطاً برهانياً، وتبني ما يمكن تعقله وما لا يمكن تعقله (وما لا يمكن تعقله هو الخالي من المعنى أو المتناقض مع نفسه)، وإما أن تكون علاقات يحدث في الواقع أن ترتبط بها الأشياء بعضها مع بعض ، فكون الثلاثة نصف الستة ، والزوايا الداخلة في مثلث تعادل زاويتين قائمتين هي « علاقات بين أفكار » تتوقف على طبيعة الأفكار التي ترتبط بها بحيث لا يمكن أن نتصور تلك الأفكار وقد ترابطت على نحو آخر . أما كون

الزئبق أثقل من الرصاص ، وكون قيصر قد قتل في مجلس الشيوخ ، وكون عدد الكواكب سبعة ، فهذه أمور من الواقع كـان من الممكن عقلاً أن تجيء على نحو آخر[1] . والأمر من أمور الواقع لا يقام عليه البرهان القاطع ما دمنا نستطيع أن نتصور ما يضاده أو ما يناقضه بغير وقوعنا في تناقض أو لا معقولية ، ولا يمكن أن نقرر صدقه أو كذبه إلا بالرجوع إلى التجربة. ويقول هيوم إن المجال المهم الوحيد للاستدلال البرهاني هو الرياضة ، وبالتالي فإن الكتب التي لا تحتوي على براهين رياضية أو استدلالات تجريبية تتعلق بأمور الواقع ـ مثل معظم كتب الميتافيزيقا واللاهـوت ـ هذه الكتب « لا يمكن أن تتضمن شيئـاً غير السفسطة والوهم » و« أحرى بها أن تلقى في النار » .

ولكن ، إذا كان من غير الممكن البرهنة القاطعة على أمور الواقع ، فإنه من الممكن استدلالها على سبيل الاحتمال ، وأن هيوم لعلى استعداد أن يعد أكمل دليل إحتمالي ، « برهاناً » . والعلاقة التي تقوم عليها تلك الإستدلالات (الاحتمالية) هي دائماً علاقات العلة بالمعلول ، وليست هناك أية علاقات أخرى ـ في رأي هيوم ـ تمكننا من استنتاج وجود شيء ما لم تكن قد شاهدناه من وجود شيء شاهدناه ، فهذه العلاقة إذن ذات « نتيجة هائلة » ، والتفسير الذي يفسرها به هيوم هو أكثر السمات بروزاً وأساسية في فلسفته .

ويصر هيوم على أنه لا القضية القائلة بأن لكل شيء سبباً ، ولا أية قضية أخرى تحدد سبباً بعينه لحادث بعينه ، أمر مما يمكن إثباته بالبرهان القاطع ، فمن الممكن أن نتصـور قبلياً أن بعض الحـوادث تحدث

---

(١) (« الرسالة » ك ١ ، جـ ٣) .

جزافاً ، وأن أي شيء يمكن أن يسبب أي شيء . والتجربة وحدها هي التي تعلمنا ما تنطوي عليه الطبيعة من نظام ، وتبين لنا أي الأسباب يتبعه أي المسببات .

ولكن كيف تعلمنا التجربة أن هذا الشيء (أ) هو سبب شيء آخر (ب) ، فكلنا يفترض أن السبب يسبق المسبب مباشرة وأنهما متلاصقان في المكان ، وهما سمتان يمكن أن نتحقق من صحتهما بانطباعاتنا الحسية ، بيد أن هناك سمة ثالثة لا يمكن أن نتحقق من صحتها على هذا النحو وهي أن المسبب يتبع السبب « بالضرورة » ، فهذه « الرابطة الضرورية » هي التي تمكننا من استنتاج الواحد من الآخر ، وهي ليست رابطة « منطقية » واضحة بذاتها أو يمكن إثباتها بالبرهان القاطع كنسب الأعداد ، فماذا تكون إذن ؟

وجواب هيوم على ذلك كالآتي : إن الرابطة الضرورية التي نبحث عنها هي أساس الانتقال الاستدلالي من السبب إلى المسبب ؟ فلننظر ما يمكن أن يكون من الحياة العامة أساساً لهذا الاستدلال ، فإذا وجدناه كان « هو » الرابطة الضرورية ، ولن نبتعد كثيراً في بحثنا عنه ، فإذا كانت النار تصاحبها الحرارة دائماً ـ على سبيل المثال ـ ولم تحدث أبداً نار لا تصاحبها الحرارة ، فإننا حين نشاهد ناراً نستنتج وجود الحرارة ، « ودونما صخب ترانا نطلق على الواحد اسم السبب، وعلى الآخر اسم المسبب » . والرابطة الضرورية التي نشير إليها حين نقول إن النار تسبب الحرارة ، لا تتألف إلا من تلك الحقيقة الواقعة وهي أن الحرارة قد أعقبت النار في الماضي ؟ وأنه لا يسعنا إلا أن نتوقع حدوث ذلك مرة أخرى .

وكلمة « لا بد » التي تنطوي عليها الضرورة السببية إنما تعبر عن

استعدادنا لأن نستدل على هذا النحو ، وهو استعداد راجع إلى الأطراد الذي خبرناه .

ويدرج هيوم هذا التفسير للاستدلال السببي تحت المبدأ العام لتداعي المعاني ، فرؤية النار انطباع يتداعى بالتشابه مع أفكار النيران التي شاهدناها في الماضي ، وكل من تلك الأفكار يتداعى بالتجاور مع فكرة الحرارة ، وهكذا يثير انطباع النار فكرة الحرارة فوراً . ووضوح الانطباع ينقل نفسه نقلاً جزئياً إلى الفكرة المرتبطة به ، والتكرار المستمر للانتقال من الإنطباع إلى الفكرة المرتبطة به يضفي عليها سهولة العادة ، أو نوعاً من الحتمية نشعر به ، وهاتان السمتان ، وهما وضوح الفكرة وانتظام دقات العادة ؟ تجعلان من الفكرة ما نطلق عليه اسم « اعتقاد » . وإذا كان الاطراد في الحالات الماضية لم ينقطع ، وبالتالي كانت العادة تامة وكاملة كان لدينا بذلك « اليقين » و« البرهان التجريبي » ، أما إذا كان الاطراد في الماضي أو كان تشابه الحالة الحاضرة مع الحالات الماضية ناقصاً ، فإن الاستدلال يكون غير يقيني ، وحينئذ نتحدث عن « الاحتمال » .

وإلى هنا حاول هيوم أن يضع نظرية بناءة للمعرفة ، وهي نظرية لا تسمى « شكية » إلا من حيث هي تحاول تقويض ادعاءات الميتافيزيقيين واللاهوتيين التي يريدون بها البرهنة على أمور الواقع قبلياً (مثل وجود الله ، أو كيف بدأ العالم) ، وادعاءات العلماء الطبيعيين في إقامة البرهان على أن ما نعلمه عن الطبيعة هو علم يقيني قاطع ، أو في تقديم تفسيرات عقلية « بعديا » . ونظرية هيوم تفتح الطريق لعلم وصفي اختباري للإنسان بحيث يلقى من الاحترام ما تلقاه العلوم الطبيعية .

١٣ ـ طبيعة العقل عند هيوم : ـ

بيد أن هيوم في « الرسالة » ، حين يناقش طبيعة العقل والحواس غير المعصومة من الزلل ، وطبيعة الذهن ، فإنه يصل إلى نتائج شكية بحيث لا يمكن إقامة أي علمٍ بالاعتماد عليها .

ويقصد هيوم من وراء حججه التي يسوقها ضد كفاءة العقل ، إلى تأييد رأيه السابق بأن الاعتقاد حالة نفسية ترجع إلى الغريزة والعادة ، ولا ترجع إلى إتمام عملية منطقية ، ولو بلغت عملية التدليل العقلي نتيجتها المنطقية ، إذن لحطمت كل يقين عن أي شيء . ولما كان الاعتقاد أمراً حادثاً بلا جدال ، فلا بد أنه راجع إلى شيء آخر ، فهو طبيعي وليس منطقياً ، وأن حجج الشكاك لتفشل في الإقناع لا لأنها باطلة ولكن لأنها « مغالية ومصطنعة » ، وتحملنا بعيداً عن تجارب حياتنا العادية .

غير أن العلم الرضيع قد قذف به مع المياه المتخلفة عن حمام الميتافيزيقا ، كما يصرح هيوم في الفصل اليائس الأخير من كتابه « الرسالة » (الجزء الأول) إذ يقول : « هل نضع إذن قاعدة عامة مؤداها ألا نقبل أبداً أي تفكير مهذب مفصل ؟ وبهذه الطريقة نقضي على كل علم وفلسفة »[1] .

وما كانت بهيوم حاجة إلى اليأس ، ذلك أن حججه التي ساقها على تحطيم العقل لذاته حجج مغالطة ، فقد نقوم مثلاً بعملية حسابية وفقاً للمبادىء الحسابية اليقينية ، ولكننا قد نرتكب فيها خطأ ، وعندئذ

---

(١) (الكتاب الأول ، الجزء االرابع) .

تكون لنتيجتنا تلك الدرجة من الاحتمال التي هي إحتمال عدم ارتكابنا للخطأ ، بيد أننا في تقديرنا لهذا الاحتمال قد تقع مرة أخرى في الخطأ ، وينخفض إحتمال نتيجتنا الأصلية إلى احتمال عدم ارتكاب الخطأ الثاني ، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية . وهذه العملية ـ وفقاً لهيوم ـ تحيل الاحتمال في نهاية الأمر إلى صفر . والجواب هو أنه ليس هناك ما يسوغ ضرورة التناقض في درجة الاحتمال ، فاحتمال الأرباح التي يمكن أن تجنيها شركة ما سنوياً وفقاً لما تدل عليه الحسابات . يعادل احتمال عدم وجود خطأ في دفاتر الحسابات ، غير أن إحتمال صواب المراجعين في إعتقادهم أنه لا وجود لأي خطأ ، قد يكون أكبر من الاحتمال الأصلي بأن الحسابات صحيحة .

وليس تفسير هيوم للإدراك الحسي بأكثر من ذلك إقناعاً ، فإذا كانت كل إدراكات الذهن انطباعات أو أفكار ، فكيف تنشأ عن ذلك معرفة الأشياء الطبيعية ، إن إنطباعات الحس ينالها الانقطاع ، وهي جزء من أنفسنا ، كما أنها تعتمد علينا . أما الأشياء الطبيعية فدائمة الوجود نسبياً ، ومتميزة منا ومتسقلة عنا ؟ فهي لا تعرف إذن بالحس وحده ؟ كما أنه لا يمكن إستنتاجها بالسير من المسبب إلى السبب ، إذ أننا لكي نعرف أن إحساساً بعينه يرجع إلى شيء مادي بعينه ، فلا بد أن نكون قادرين على ملاحظة الطرفين منفصلاً أحدهما عن الآخر ، وملاحظة الترابط الدائم بينهما أما كيف يمكننا أن نلاحظ الشيء المادي باعتباره متميزاً عن الإحساس ؟ فهذا بالضبط هو الموضوع الذي نحن بصدده .

لا الحس إذن ولا العقل هما اللذان ينتجان اعتقادنا في الأشياء

المادية ، ويستنتج هيوم أن هذا الاعتقاد لا بد أن يكون ناشئاً عن الخيال .

فنحن مدفوعون « بميول » بعينها عجيبة للخيال ، ميول مختلفة تمام الاختلاف عن المبادىء الأصلية لتداعي المعاني تميل بنا عنوة إلى تركيب صورة دائمة ومنتظمة نسبياً للعالم ، نملأ ما فيها من فجوات تكشف السلاسل المتقطعة من الانطباعات التي نسميها جبالاً ونيراناً ، نملؤها بانطباعات وهمية لم تقع لنا في إدراكنا الحسي . وهذا « العالم » يزودنا بمادة الأبحاث العلية في العلم الطبيعي ، وهي أبحاث سرعان ما تقنعنا بأن الانطباعات وخصائصها المحسوسة مثل اللون والدفء ، إنما تتوقف توقفاً تاماً على إدراكنا الحسي لها ، ولا يمكن أن يكون لها وجود مستقل ، وبالتالي فإن العلم يقتضينا أن نقبل عالماً من الذرات التي لا خصائص لها على الإطلاق وهو عالم يتعذر على الخيال تصوره ، على حين يطلب الحس والخيال منا أن نقبل عالماً محالاً من الناحية العلمية ، فلا علاج لمثل هذا الموقف إلا الإهمال وغض النظر ، وهما علاجان لسائر الشطحات الشكية الأخرى .

ويمثل هذا التفسير أيضاً يفسر هيوم العقل ، فلا شيء يمكن الكشف عنه غير الانطباعات والأفكار ، أحداث كثيرة متميزة كأنها صور متعاقبة في عرض سينمائي ، بيد أنه لا وجود لشاشة أو لمتفرجين . فالإدراكات الحسية يتصل بعضها ببعض بعلاقات التتالي والتماثل والعلية ، وليست هناك أية رابطة واقعية بينها غير ذلك . وما الذات غير مجرد اختلاف ، فهي خيط وهمي يمسك بالخرزات ، « وأنا لست إلا حزمة من الإدراكات الحسية » . ولكن من ذا الذي أو ما هو ذاك الذي يتخيل هذا الخيط ؟ وكيف تشعر السلاسل بوجودها

المتسلسل ؟ إن هيوم لا يستطيع الإجابة ، « ويلوذ بما يتمتع به الشكاك من ميزة » ويقول إن السؤال بالنسبة إليه أصعب من أن يجاب عنه (« الرسالة » ، التذليل) .

وتنشأ المتناقضات التي تنطوي عليها تفسيرات هيوم للعقل وللإدراك الحسي من نقطة البداية في فلسفته . أي من نظرية الانطباعات والأفكار . فهذه الانطباعات والأفكار التي يفترض هيوم أنها العناصر التي لا يمكن إنكارها والتي تتألف منها التجربة ، ليست في الواقع غير أجزاء وهمية من شبح ميتافيزيقي أطاح به هيوم نفسه، وما هذا الشبح إلا «الجوهر البسيط غير المنقسم وغير الجسمي» الذي لا يعي غير أفكاره الخاصة التي يقيم عليها تصرفاته الشبحية المنوعة من إدراك حسي وإرادة وحكم وشك . . . إلخ !

وهو الذي دسه ديكارت على الفلاسفة باعتباره العقل الإنساني . وقد رفض هيوم هذا الجوهر الشبح ، وما له من أفعال شبحية[1]، ولكنه احتفظ « بالأفكار » أو « الإدراكات الحسية » كما آثر أن يسميها ، وحاول أن يعيد بناء عالم الإدراك الفطري من عجائبها التلقائية . ويبدو أنه نجح في تفسيره للعلية بحيلة بسيطة هي استبدال كلمة « شيء » بكلمة « انطباع » حيثما أحس أن الكلمة الأخيرة لا تؤدي أي معنىً .

وقد نعترف بأن التجربة تزودنا بكل ما في أفكارنا من مضمون ، وبكل ما نريده من دليل على عقائدنا . غير أن التجربة لا تتألف من الإحساسات والصور الذهنية التي تتعاقب في الفراغ ويحاكي بعضها

---

(١) (« الرسالة » ، الكتاب ١ ، الجزء ٤ ، الفقرة ٥) .

بعضاً ، بل إنها تتألف من كائنات إنسانية من لحم ودم تتعلم الإدراك الحسي والتذكر والفهم ، وكيف يتصرف بعضها مع البعض الآخر ومع البيئة المادية ، وكيف تأخذ في اعتبارها إحساساتها وانفعالاتها ، وتستغل قدرتها على رؤية الأشياء « بعين العقل » . نعم ، إن هذه العمليات صعبة صعوبة يتعذر معها فهمها سواء من الناحية الفلسفية أو النفسية ، ولكن ينبغي أن نبدأ بأخذها كما نجدها ، لا بأن نفترض أننا لا نجد غير نقط ملونة موضوعة بطريقة بعينها ، وتتراقص تراقصاً يتفق مع مصاحباتها من الأصوات والروائح والطعوم والمشاعر ؟ فإن مثل هذا الافتراض لا يؤدي إلا إلى التشكك .

ومن حسن الحظ بالنسبة لشهرة هيوم أن المحتويات الرئيسية في كتابه[1] مستقلة عن نظريته في الإنطباعات والأفكار ، ذلك أن التفرقة بين علاقات الأفكار من جهة وأمور الواقع من جهة أخرى ، وعدم قابلية الروابط السببية لأن يقام عليها برهان عقلي قاطع : والطابع الاستقرائي لكل تفكير استدلالي يتصل بأمور الواقع ، وتحليل الضرورة الطبيعية تحليلاً يردها إلى ميل في فطرتنا نحو أن نتوقع ما قد تعلمنا من التجربة الماضية أن نتوقعه ، هذه الأمور جميعاً تقف بذاتها على قدميها ، ويبدو أنها ما برحت تنطوي على حقائق هامة .

١٤ ـ الأخلاق عند هيوم : ـ

وما قد أضافه هيوم إلى الفلسفة الأخلاقية يساير عن كثب ما قد أضافه إلى نظرية المعرفة ، فكما أنه قد ميز أمور الواقع من علاقات الأفكار ، فكذلك يميز الآن الأحكام الأخلاقية من كل منهما (أي من

---

(١) (« رسالة » الكتاب الأول ، الجزء الثالث) .

كل من أمور الواقع وعلاقات الأفكار) ، فالحكم الأخلاقي لا هو يقرر أن شيئاً ما لا يمكن تصوره على نحو مخالف ، ولا هو يقرر أن شيئاً ما هو الأمر الواقع فعلاً . وكما أن أمور الواقع لا يمكن إستنتاجها من علاقات الأفكار ، فكذلك الأحكام الأخلاقية لا يمكن استنتاجها من إحداهما (أي أمور الواقع وعلاقات الأفكار) . وكما يتوقف إكتشاف أمور الواقع على علاقات ذات رابطة ضرورية يبدو أنها موضوعية ولكنها في حقيقة أمرها ميول في فطرة العقل . فكذلك تتوقف الأحكام الأخلاقية على الصواب والخطأ ، على الخير والشر التي يبدو أنها صفات موضوعية للأشخاص والأفعال ، ولكنها في الحقيقة هي ما يصادف عند صاحب الحكم من قبول ورفض يتبعان من ذات نفسه . وكما تتوقف إستعداداتنا للتوقع على تجربتنا للارتباطات المطردة ، فكذلك يتوقف الأمر في حالات القبول أو الرفض على تجربتنا الماضية للنتائج السارة أو المؤلمة . وكما أن مهمة العالم الطبيعي هي ترتيب توقعاتنا بوساطة أعم الاطرادات وأقواها أساساً ، فكذلك مهمة الأخلاقي هي تنسيق حالات القبول والرفض وفقاً لما في أفعالنا وطبيعة أشخاصنا من ميول هي أعم الميول وأرسخها أساساً في تنمية السعادة الإنسانية .

وكما أن مهمة الباحث في نظرية المعرفة أن يصف الطرائق السيكولوجية التي بها يتكون الاعتقاد ، فكذلك مهمة الفيلسوف الأخلاقي أن يصف الطرائق السيكولوجية التي يصفها هيوم في كلا المجالين على السواء إنما هي شطحات تبعد في كلتا الحالتين عن مبادئه الأساسية .

والمبدأ النفسي الرئيسي الذي يسعى هيوم إلى تطبيقه على أوصافه كافة للسلوك الإنساني ولكل ما يقبله الإنسان أو يرفضه ، هو مذهب

اللذة . فلا شيء يؤثر في الفعل الإرادي غير اللذة والألم ، وقد يكون التأثير مباشراً : كأن أسقط من يدي طبقاً ساخناً لأنه يؤلم يدي ، أو غير مباشر، كان يمنعني خوفي من الألم أن ألمس طبقاً أعتقد أنه ساخن . وهذا يحدث لأن الخوف شعور كريه (مؤلم) ، ولو لم تكن السخونة مؤلمة ، لما استطاع إعتقادي بأن الطبق ساخن أن يؤثر على تصرفاتي . والعقل لا يستطيع في حد ذاته أن يؤثر على السلوك ، وهو لا يؤثر إلا تأثيراً « غير مباشر » إما باكتشافه للوسائل التي تشبع فينا عاطفة ما (وتلك هي الإنطباعات الثانوية السارة أو غير السارة) : أو باكتشاف وجود شيء ما يثير مثل هذه العاطفة .

وهكذا نرى هيوم مزوداً بدليلين ضد الرأي السائد الذي يقول أن العقل وحده هو الذي يميز بين الخير والشر الأخلاقيين . الدليل الأول أن العقل وحده لا يستطيع أن يؤثر على السلوك وإن استطاعت الأحكام الأخلاقية أن تؤثر في السلوك أحياناً ، وهذه الحجة قائمة على أساس نظريته النفسية .

والدليل الثاني هو أن العقل اكتشاف للحق والباطل ، وهذان لا يكونان إلا بالنسبة للعبارات التي نقولها عن أمور الواقع أو عن العلاقات الكائنة بين الأفكار . وما دامت الأحكام الأخلاقية مختلفة عن أمور الواقع وعن علاقات الأفكار معاً بحيث لا يمكن أن تستنتج منهما ، لم يكن في مستطاع العقل أن يحسم المسائل الأخلاقية . وهذه الحجة الثانية مستقلة عن نظريات هيوم النفسية ، وتقوم على ما يعتبر ـ في رأي عدد كبير من المفكرين ـ الإضافة الأساسية التي أضافها هيوم إلى علم الأخلاق ، وأعني بها أن النقلة المنطقية مستحيلة مما هو « كائن » آلي « ما ينبغي أن يكون » أو من الوصف إلى التقييم .

والتزامات العدالة : كالوفاء بالوعود واحترام الملكية ، والولاء للدولة - تقيم صعوبات في نظر هيوم ، إذ من المؤكد أن الأفعال الفردية التي تقتضيها لا تزيد دائماً من سعادة الفاعل ، أو من سعادة كل من تتعلق بهم تلك الأفعال . وجواب هيوم هو أن تلك الالتزامات تقوم على مواضعات اتفاقية لا يستطيع المجتمع أن يتماسك بدونها ولا تستطيع أن تؤدي وظيفتها إذا أيدها كل إنسان أو لم يؤيدها كما يروق له في المناسبات الخاصة . أن اهتمامنا المتعاطف بسعادة طويلة الأمد لإخواننا في الإنسانية يخلق التزاماً « أخلاقياً » بأن نكون عادلين (وليس هذا الالتزام ذا تأثير في حد ذاته) ، واهتمامنا بسعادتنا وسعادة أصدقائنا يفضي بنا إلى إقامة نسق من القوانين والعقوبات من شأنه أن يخلق التزاما « طبيعياً » بأن نكون عادلين ، ولا يقصد هيوم « بالالتزام » غير نوع من الدافع فحسب .

وهذا التفسير يعين هيوم على إقامة الحجة القوية ضد نظرية « العقد الاجتماعي » للالتزام السياسي ، وأن يقدم اقتراحاً قيماً عن طبيعية الوعود . وما دامت العقود (أي تبادل الوعود) والحكومات ليست غير وسائل نافعة تدين بقوتها الإلزامية لما تنطوي عليه من منفعة فقط ، فمن العبث أن تقيم الواحد منها على الآخر بمعزل عن تلك الحقيقة ، وهي أن العقد الاجتماعي ليس في واقع الأمر غير أسطورة .

فليس الوعد مجرد النطق بقول لغوي ، أو أداء فعل ذهني يخلق بوساطته من العدم كيان ميتافيزيقي اسمه « الالتزام » ، بل ما هو إلا تشغيل جهاز مواضعة اجتماعية مؤداها أنني لو قلت «إنني أعد بكذا» ولم أفعل ما وعدت به ، أصبحت وفقاً للعرف الجاري شخصاً غير

موثوق به ، وهنا نجد بذور النظرية الحديثة الهامة عن الاستعمال « الأدائي » للغة .

وجدير بالملاحظة هنا أن نزاهة الاستحسان الأخلاقي الصادق - في نظر هيوم - يقوم على التعاطف (المشاركة الوجدانية) ، فهو وحده الذي يثير فينا الاهتمام بسعادة إخواننا في الإنسانية عامة . ويعترف هيوم بأن التعاطف دافع واهن أشد الوهن . وأن المبادىء الأخلاقية إنما تتحكم في نوازعنا الأنانية عن طريق الضمانات التي تمليها علينا المصلحة الذاتية ، وقد نتساءل حينئذ لماذا تبدو لنا الفضيلة والرذيلة على مثل تلك الأهمية العظمى بغض النظر عما تلقاه كل منهما أحياناً من مثوبة أو عقاب ؟

وإجابة هيوم طريفة ولكنها ليست مقنعة ، فلو أننا رضينا أو سخطنا وفقاً لمصالحنا الشخصية وللموقف الذي تكون فيه ، جاءت أحكامنا متغيرة ومتعارضة مع أحكام الآخرين وبإدراك ما ينطوي عليه ذلك من « عسر » ، وبالبحث عن عملة ثابتة ومشتركة لتقييم الكائنات الإنسانية - إذا صح هذا التعبير - فلن نجد ما هو أنسب من التعاطف ذلك الإيثار الوديع الذي تؤثر به السعادة لأي شخص ما دامت بقية الظروف متساوية في حالتي سعادته وعدم سعادته .

ولهذا نسأل عن أية سمة إنسانية أو أي نظام من النظم الاجتماعية ، هل يرجع له بصفة عامة أن يزيد في المدى البعيد من إسعاد كل من يؤثر عليه ؟ إن مشاعر القبول أو الرفض التي نعانيها من خلال التعاطف - بعد أن نسأل هذا السؤال - هي التي ينبغي أن تعبر عنها المصطلحات الأخلاقية .

خاتمة :

من العسير أن يقال عن هيوم أنه قد نجح في إرساء الأسس لعلم تجريبي عن الطبيعة الإنسانية ، فليس بين مبادئه الهامة التي يدافع عنها ما هو قائم على أساس التجارب العملية ، فهي لا تستند إلى الكشف عن وقائع جديدة ، بل تحتكم إلى ما نعرفه كلنا فعلاً ، فقد تعلمنا جميعاً كيف نميز الروابط السببية من المصادفات ، وكيف نقدر درجة إحتمال الوقوع ، وكيف نسوق البراهين ونتابعها ونضع الأحكام الأخلاقية على إعتبارات عامة غير متحيزة ؟ وما من أحد في الحياة الجارية يتطلع إلى إستثناءات للحقائق الرياضية في عالم التجربة ، أو يحاول أن يستبق بالتفكير المجرد حكم التجربة على مسائل الواقع استباقاً كلياً . وربما لم يكن بهذا الوضوح أن أحداً في الحياة الجارية لا يوافق على ما يزيد من الشقاء أو يرفض ما يخفف منه ، بيد أنه من الممكن أن يقال إن أشياء كثيرة قد عرف عنها أنها شر مؤكد نتيجة للشقاء الناجم عنها ، وإنه ما من حكم أخلاقي قد أمكن تبريره إلا بالاستناد إلى مبدأ أخلاقي ما ، على أن هذا المبدأ إما أن يكون هو نفسه مفتقراً إلى ما يسوغه أو يكون موضوعاً للنزاع .

وما أداه لنا هيوم هو أنه بين لنا كيف نحاول على الأقل أن نصف في وضوح كيف نفعل أشياء بعينها نعلم جيداً كيف نفعلها في سياقات مألوفة ، ومن ثم أوضح أننا في السياقات غير المألوفة قد لا نفعل حقاً تلك الأشياء وإن كنا نعتقد أننا نفعلها . وأن الفيلسوف الميتافيزيقي الذي يزعم أنه يفكر بالعقل من أصل الكون أو خلود الروح ، ليبدو كأنما هو يفعل ما يفعله من يفكر بالعقل من نشأة (مدينة) ستونهنغ أو

من تبخر الماء . والحق أنه لا يفعل ذلك ، وإنما في الواقع يفعل أشياء تعلمنا جميعاً « ألا » نفعلها في الظروف المألوفة .

لقد كان محالاً ـ بعد هيوم ـ على من فهم فلسفته (أي فلسفة هيوم) أن يسير في الميتافيزيقا على النحو القديم . ومن أهم الفلاسفة الذين تأثروا بهيوم جيريمي بنتام وعمانوئيل كانط ، فقد قال بنتام ـ أول فلاسفة المدرسة الفنية الإنجليزية ـ إن الغشاوة قد سقطت عن عينيه حين قرأ هيوم . واعترف كانط بأن هيوم كان أول من أيقظه من سباته الدوغماطيقي ، ويعد كثير من مبادىء كانط الهامة ، وخاصة تفسيراته للمكان والزمان ، للعلية والجوهر ، للحقائق الضرورية ، للهوية الشخصية والعقل العملي بمثابة إجابات ـ سواءً أكانت ضمنية أم صريحة ـ على مشكلات أثارها هيوم .

أما فيما يتعلق بعلم الطبيعة الإنسانية ، فإنه على الرغم من أن هيوم لم يسهم فيه بنصيب فقد أوضح أن التفكير المنطقي والحكم الأخلاقي مناشط يمكن وصفها كالمشي وسلوك الحيوان سواء بسواء ، وأنها ما دامت كذلك فهي قابلة للبحث العلمي . والمؤسف حقاً أنه بعد أن رأى أن الإنسان جزء من الطبيعة ، حاول إدراج فلسفته تحت مبدأ الانطباعات والأفكار ، ذلك المبدأ الذي ينتمي إلى تصور مضاد تماماً عن الإنسان ، وأن غرامه الشاذ بمفارقات التشكك قد جعله يستمرىء المتناقضات الناتجة عن ذلك بدلاً من أن يحاول مخلصاً حل هذه المتناقضات .

١٥ ـ المنطق المتعالى

يوجد مصدران للمعرفة . الحدس المباشر أو الانطباع الحسي تم

التصورات وفي الحدس يعطي لنا الموضوع
أما في التصور يكون التفكير في الموضوع .

ويقول كانط ، إنهما العنصران المكملان لكل معرفة ، فالحدس وحده لا يشكل المعرفة ، والتصور وحده لا يعطينا المعرفة .

وعندما يختلط الحدس بالأحساس ، فإننا نقول عنه إنه تجريبي ، وكذلك الحال بالنسبة للتصور . أما إذا كان مجرداً من كل إحساس ، ويتعلق بصورة الموضوع لا بحضوره الحسي ، فإننا نقول عنه إنه الحدس الخالص . والتصور الخالص هو الذي يحتوي على صورة الفكرة أو الموضوع .

وفي إطار الفلسفة المتعالية ، يفترض كانط أن كل ما هو مجرد من المادة والإحساس، يكون قبلياً ، أي غير مستمد من التجربة .

وهو يقسم المنطق المتعالي ، في كتاب نقد العقل الخالص إلى قسمين : التحليلات والجدل . ولا يعنينا في هذا المجال إلا أن نتناول بالبحث منطق التحليلات أو الأنالوطيقا المتعالية ، لأنه منطق الحقيقة .

أما الجدل فلقد خصصه كانط لنقد العقل والميتافيزيقا .

١٦ ـ منطق الحقيقة :

ما هو المنطق ؟

إن نشاط العقل، يحدث طبقاً لقواعد يتبعها بدون أن نشعر بها. ولكننا بعد طول الممارسة نتعرف عليها.

فالإنسان يتكلم بدون معرفة لقواعد النحو، وبدون الشعور بها، ولكنه بعد التأمل والدراسة، يستطيع أن يعرف هذه القواعد.

فإذا كان الذهن هو مصدر القواعد المنطقية التي يخضع لها التفكير الإنساني، فما هي هذه القواعد ؟

يجب أن نميز أولاً بين نوعين من القواعد :

١ ـ القواعد الضرورية ، التي بدونها لا نستطيع أن نفكر ؛ وهي خاصة بالذهن .

٢ ـ القواعد العرضية ، التي تختلف من موضوع إلى آخر ، وهي تتبع علاقة الذهن بالموضوعات .

والقواعد الضرورية هي القواعد القبلية ، أي المستقلة عن التجربة . بينما القواعد العرضية تكون مستمدة من التجربة .

وعلم المنطق المتعالى ، يهتم بمعرفة صور الذهن الضرورية والقبلية . وهو من هذه الناحية يختص بالذهن وحده ، بغض النظر عن مادة العلوم المختلفة .

وقد يحاول بعض علماء النفس ، أن يبحثوا عن مبادىء نفسية أو سيكولوجية في المنطق . ولكن مثل هذه المحاولة ، لا تكون مقبولة في الفلسفة المتعالية ، ويقول كانط: كأننا نريد أن نستخلص مبادىء الأخلاق من الحياة . فالتفسير النفسي للمنطق لا يعطينا غير قواعد عرضية ، مما يتنافى مع طبيعة المنطق الذي يفرض علينا قواعد ضرورية .

المنطق إذا ، علم عقلي في صورته ومادته ، وهو نظرية تعتمد اعتماداً كلياً على القوانين القبلية والضرورية . وهو باعتباره منطقاً متعالياً ، يتمثل موضوعه ، كموضوع للذهن فقط .

والتحليلات المتعالية تختص بصورة الذهن من حيث هي القواعد الضرورية والقبلية لكل حقيقة .

ولا يمكن أن نعتقد في أن هناك منطقاً عملياً ، كما يريد البعض ، فمثل هذا المنطق، هو فن قبل كل شيء، لأنه يستمد مبادئه من الاستعمال العملي للفكر أو التقنية.

إن علم المنطق ، قد نشأ مع أرسطو ، وربما لم يكتسب المنطق الصوري شيئاً منذ أرسطو من حيث محتواه ومضمونه ، ولكن ، من الممكن أن يكتسب الكثير من حيث الدقة والأحكام .

وقد لا يختلف أورغانون (أداة العلوم) « لمبرت » في شيء عن أورغانون أرسطو ، إلا من حيث تقسيماته .

يقول كانط : من بين الفلاسفة المحدثين قد أسهم اثنان في تقدم المنطق ، هما فولف وليبنتس ، أما عن مالبرانس ولوك ، فلم يقدمنا لنا منطقاً جديداً ، في حين أنهما بحثا في مضمون المعرفة ومصدر التصورات . ولقد حاول روس (١٦٩١ ـ ١٧٥٨) وباومغارتن أن يوفقا بين منطق أرسطو ومنطق فولف . ولقد شرح مير (١٧١٨ ـ ١٧٧٧) بدورة منطق باومغارتن . ويذكر « ولدن » في كتابه : المدخل إلى نقد العقل النظري الخالص ، أن كانط قد تأثر في

منطقة بمنطق مير Meier ، وأننا لا نجد اختلافاً كبيراً بين ما يسميه الأول بالمنطق المتعالي ، وما يسميه الثاني بالمنطق العام . وفضلاً عن ذلك ، فإن كانط قد نقل قائمة المقولات التي قال مير . كما أنه قد تأثر بنقده المنهج الاستنباط القياسي .

ولقد استخدم مير كلمة Besriff للدلالة على التصور المنطقي ، الذي يختلف في نظره عن التمثل VOISTEILUN S ، ولقد تبعه كانط في ذلك .

وكانط نفسه يعترف بأنه متأثر بمنطق « ميير » ، وقد أعلن في جدول محاضراته في المنطق لشتاء ١٧٦٥ ـ ١٧٦٦ ، أنه اختار كتاب « مير » كمادة للدراسة ، لأنه يحدد تماماً أهداف هذا العلم .

ولم يختار كانط منطق كروزيوس ، لأنه خلط فيه بين المبادىء الميتافيزيقية والمبادىء المنطقية الصرفة .

١٧ ـ معيار الحقيقة :

هل يوجد معيار للحقيقة يقيني وكلي ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تستلزم منا أن نميز بين صورة المعرفة ومادتها . وبذلك ، ينقسم هذا السؤال إلى قسمين :

١ ـ هل يوجد معيار للحقيقة كلي ومادي ؟

٢ ـ هل يوجد معيار للحقيقة كلي وصوري ؟

أما عن المعيار المادي والكلي للحقيقة فهو غير ممكن بل هو في ذاته

متناقض ذلك لأنه ، لكي يكون المعيار مادياً ، لا بد وأن نـدخل في اعتبارنا كل تمييز مادي بين الموضوعات ، ولكي يكون كلياً ، لا بد وأن نستبعد مثل هذا التمييز .

فالحقيقة المادية ، تقوم على التطابق بين المعرفة وموضوع معين ، لأن المعرفة التي قد تكون صادقة بالنسبة لموضوع معين ، تكون كاذبة بالنسبة إلى موضوع آخر . ومن التناقض من هذه الحالة ، أن نطالب بمعيار كلي للحقيقة .

إنما من الممكن أن نجد معياراً كلياً وصوريا للحقيقة ، لأن مثل هذه الحقيقة الصورية لا تعنى إلا بتطابق المعرفـة مع ذاتهـا . ومعنى ذلك ، أن تكون المعرفة مطابقة للقوانين الكلية للذهن والعقل .

وسوف تكون هذه المعايير الصورية والكلية هي الشرط االلازم والضروري لكل معرفة موضوعية .

ويبدو أن المنطق المتعالي ، يتجاوز علاقة المفهوم والماصدق ، لأن المفهوم هنا ، ليس مفهوماً لماصدقات ، ولكنه المفهوم العقلي الخالص ، وبعبـارة أخرى هـو المفهوم « القبـلي » الذي يتجـاوز كـل تجـربـة ، وبالتالي ، فهو يتصف بالضرورة العقلية الخالصة .

ولقد حاول أصحاب المدرسة الإنجليزية أن ينفوا هذه الضرورة العقلية ، وذلك بإرجاع التصـورات إلى مصدرهـا التجريبي ، وهـو الانطباعات الحسية . وكـانت فكرة العليـة من الأفكار العقليـة التي أصابها نقد هيوم ، فنفى منها الضرورة وطبعها بطابع الأحتمال .

أما الضرورة التي كان يتكلم عنها أرسطو فقد كانت تعني التطابق بين الفكر والواقع . أما « كانط » فقد أراد أن تكون الضرورة عقلية خالصة ، سابقة ومستقلة عن كل تجربة ، أي قبلية .

ونحن نتساءل : ما هو مصدر الضرورة في التصورات والمقولات والأحكام القبلية ؟ والجواب ، إنه العقل .

١٨ ـ إستنباط المقولات :

لقد حاول كانط ، أن يستنبط كل التصورات والأحكام القبلية من « الأنا » ، لا من الوجود كما فعل أرسطو ، أو من التجربة ، كما فعل فلاسفة المدرسة الإنجليزية التجريبية .

ويقول كانط ، إن عملية الاستنباط هذه ، كانت أشق مهمة قام بها . وهي لا تتطلب من التفكير والبصيرة أكثر مما تتطلبه عادة عملية استخراج قواعد الألفاظ واستعمالها الصحيح في اللغة .

إن المنطق المتعالي، يدخل في دائرة العقل ولا يخرج منها ، وتكون الحقيقة المنطقية والصورية ، حقيقة سابقة على كل تجربة صادرة عن الأنا وحده .

ويقول هيجل في كتاب المنطق : إن فكرة إرجاع وحدة التصور إلى وحدة الذات هي من الأفكار العميقة جداً والصادقة جداً في نقد العقل النظري الخالص . ولقد كانت عملية استنباط المقولات من أشق العمليات في الفلسفة المتعالية ، لأنها تريد أن تتجاوز التمثيل البسيط للعلاقة بين الذهن أو الأنا والتصورات . فالأنا لا يملك التصورات كما يملك معطفاً أو أية خاصية خارجية ، وهي ليست أفعالاً للذهن أو الوعي. إن الأنا هو مجرد شرط لوحدة التصورات .

١٩ ـ المنطق المتعالي هو منطلق العلم :

إن المنطق المتعالي هو أساس العلوم ، والتصورات القبلية تنطبق

على كل تجربة ممكنة ، وبالتالي على ظواهر الأشياء ، لا على الأشيـاء ذاتها .

وسوف نبين كيف يتأسس العلم الطبيعي على هذه التصـورات والمقولات وبالتالي يكون من المستحيل على العقـل تطبيقهـا خارج نطاق التجربة . فتلك هي طبيعة الفلسفة النقدية والمنطق المتعالي الذي بضع الشروط القبلية لكل تجربة ممكنة .

وبقدر ما يكون المنطق المتعالي مستقلاً عن التجربة وقبلياً وضرورياً فإنه يضع الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة .

وهكذا يتضح لنا أن المنطق المتعـالي هو منـطق العلوم أو منطق العلم .

٢٠ ـ طبيعة الأشياء

الطبيعة هي وجود الأشياء المتعين بحسب قوانين كلية . وإذا كان هذا الحد يشير إلى وجود الأشياء في ذاتها ، فإنه لا يمكن أبداً معرفة الأشياء في ذاتها بطريقة قبلية أو بعدية . فلا يمكن معرفتها بطريقة قبلية لأنه كيف يكون عندنا علم بما ينبغي أن يحمل على الأشياء في ذاتها ؟ ولا يكون تحصيل هذا العلم بتحليل تصوراتنا (بالقضايا التحليلية) ، لأني لا أريد أن أعرف ما يتضمنه تصوري للشيء (فهذا يـدخل في كيانه المنطقي) إنما أريد أن أعرف ما يضاف إلى تصوري من واقع الشيء ، أي ما يتعين به وجود الشيء خارج تصوري له .

ولا يفرض الذهن ـ عن طريقه أو عن طريق شروطه التي يربط بواسطتها بين كل ما تتعين به الأشيـاء في وجودهـا ـ أي قانـون على الأشياء نفسها ، فهذه لا تخضع لقواعد الذهن ، إنما يجب أن تخضع

قواعد الذهن لها ، أي يجب إذاً أن تعطي لنا مقدماً حتى يمكن أن نستخلص منها ما تتعين به ، لكننا عندئذ لا نعرفها معرفة قبلية .

وكذلك فإن معرفة طبيعة الأشياء في ذاتها بعدياً تكون مستحيلة لأنه إذا كنت أعرف القوانين التي تنظم وجود الأشياء عن طريق التجربة فإن هذه القوانين بوصفها خاصية الأشياء في ذاتها ينبغي أن تنظم هذه الأشياء بالضرورة خارج التجربة .

وأنا أعلم حقاً عن طريق التجربة ما هو موجود ولكني لا أعلم أبداً عن طريقها ما ينبغي أن يكون موجوداً بالضرورة وعلى هذا النحو لا على نحو آخر . وهكذا فنحن لا نعرف بالتجربة طبيعة الأشياء في ذاتها .

٢١ ـ علم الطبيعة :

عندنا في الواقع علم مجرد للطبيعة يبسط أمامنا ـ قبلياً وبكل الضرورة التي تستلزمها القضايا الضرورية ـ القوانين التي تخضع الطبيعة لها . وعلى أن استشهد على ذلك بهذا التمهيد لنظرية الطبيعة ، الذي يعرف باسم العلم العام للطبيعة . وهو يأتي في مقدمة كل علم للطبيعة (قائم على المبادىء التجريبية) ، ونجد فيه تطبيق الرياضة على الظواهر وكذلك مبادىء الاستنباط (من التصورات) المجردة تماماً التي يتكون منها الجزء الفلسفي في المعرفة المجردة للطبيعة . إنما نحن نجد فيه أيضاً أشياء كثيرة ليست مجردة على الإطلاق ولا مستقلة عن مصادر التجربة : مثل معنى الحركة وعدم النفاذ (وهو أساس كل تصور تجريبي للمادة) والقصور الذاتي . . . . ألخ . وهي كلها معان تمنعنا من وصف هذا العلم بأنه علم مجرد تماماً للطبيعة ؛ وهي فضلاً عن

ذلك لا تنطبق إلا على موضوعات الحواس الظاهرة ولا تقدم لنا نموذجاً لعلم عام للطبيعة بالمعنى الدقيق لأن مثل هذا العلم يخضع الطبيعة بعامة لقوانين كلية سواء كانت هذه الطبيعة موضوعاً للحواس الظاهرة أو للحس الباطن (موضوعاً لعلم الطبيعة ولعلم النفس) .

وعلى كل حال فنحن نجد من بين مبادىء علم الطبيعة العام مبادىء تتصف بالعموم الذي ننشده ، فمثلاً القضية الآتية ، الجوهر دائم وثابت ، كل حادث يتعين من قبل بعلة بحسب قوانين ثابتة .... الخ فهذه كلها حقاً قوانين كلية للطبيعة وقبلية على الإطلاق ومن ثم يوجد حقاً علم مجرد للطبيعة . والسؤال الذي يجب أن نضعه الآن هو الآتي : كيف يكون هذا العلم ممكناً ؟

٢٢ ـ الطبيعة بمعناها المادي :

إن كلمة الطبيعة تفهم أيضاً بمعنى آخر يتعين به الموضوع بينما كان يشير مفهومها السابق إلى تطبيق بين كل ما يتعين به وجود الأشياء بعامة والقوانين بخاصة .

وكلمة الطبيعة بمعناها المادي materialiter هي إذاً المجموع الكلي لموضوعات التجربة . ونحن لا نهتم إلا بالتجربة[1] لأن الأشياء التي لا يمكن أن تصبح موضوعات للتجربة والتي يجب معرفتها كما هي في طبيعتها ، تجعلنا نلجأ إلى تصورات لا يمكن أن يتحقق معناها في العيان (في أي مثل يمكن أن يعطى في التجربة الممكنة) .

---

(١) من رأي بنو أردمان أنه يجب أن تقرأ Mit diesen بدلاً من Mit dieser ، إشارة إلى الموضوعات . انظر مقال هاملان في الحولية الفلسفية Annee Philosophique سنة ١٩٠٣ صفحة ١٢٠ .

وعلى ذلك يجب أن نكون عن الطبيعة بعض التصورات التي لا نعرف شيئاً عن حقيقتها الواقعية أي هل هي تنطبق في الواقع على الموضوعات أو أنه لا يوجد لها إلا العقل.

إن معرفة ما لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة تكون معرفة فوق طبيعية (hypper physique)، إنما نحن لا نهتم هنا بمثل هذه المعرفة، بل بمعرفة الطبيعة التي نتحقق من واقعها بالتجربة بالرغم من أنها ممكنة قبلياً ومتقدمة على كل تجربة .

٢٣ ـ الطبيعة بمعناها الصوري :

أما العنصر الصوري في الطبيعة فهو بالمعنى الضيق التطابق بين جميع موضوعات التجربة والقوانين ، ومن حيث أن هذا التطابق يعرف قبلياً فهو تطابق ضروري .

ولقد أثبتنا أنه لا يمكن معرفة قوانين الطبيعة قبلياً إذا نظرنا إلى الموضوعات بالنسبة إلى التجربة الممكنة على أساس أنها أشياء في ذاتها .

ونحن لا نتناول بالبحث هنا الأشياء في ذاتها (ونحن نتجاوز هنا عن خواصها) بل نتناول فقط الأشياء بوصفها موضوعات للتجربة الممكنة . وجملة هذه الموضوعات هي التي نطلق عليها بصفة خاصة اسم الطبيعة .

وإني أتساءل الآن عن كيفية وضع السؤال الخاص بإمكان معرفة الطبيعة قبلياً وعن الصيغة التي يمكن تفضيلها من بين هاتين الصيغتين : كيف يكون من الممكن أن نعرف قبلياً التطابق الضروري بين القوانين والأشياء بوصفها موضوعات للتجربة ؟ أو : كيف يكون

من الممكن أن نعرف قبلياً التطابق الضروري بين القوانين والتجربة نفسها بالنسبة إلى موضوعاتها عموماً ؟

وإذا نظرنا عن كثب لوجدنا أن المسألة الخاصة بمعرفة الطبيعة المجردة (وهي عقدة البحث هنا) يكون واحداً تماماً سواء وضعنا السؤال في الصيغة الأولى أو في الصيغة الثانية . لأن القوانين الذاتية التي تجعل وحدها المعرفة التجريبية للأشياء ممكنة تكون صحيحة بالنسبة إلى هذه الأشياء أيضاً بوصفها موضوعات للتجربة الممكنة (لا كأشياء في ذاتها لأن هذا ليس هو موضوع البحث هنا) . ويستوي أن أقول : إن حكم الإدراك الحسي لا يكون تجربة بغير القانون الذي ينسب دائماً الحادثة المدركة إلى حادثة سابقة تتبعها بحسب قاعدة كلية ، أو بعبارة أخرى: كل حادثة نتلقاها من التجربة ينبغي أن تكون لها علة .

ومع ذلك فمن الأفضل اختيار الصيغة الأولى ، إذ لما كان من الممكن فعلاً أن تكون لنا معرفة قبلية ومتقدمة على جميع الموضوعات المعطاة لنا بحسب الشروط التي تجعل التجربة ممكنة (بالنسبة لها) ؛ وأنه ليس من الممكن أبداً أن نعرف القوانين التي تخضع لها الموضوعات خارج كل تجربة ممكنة ، فنحن لا نستطيع دراسة طبيعة الأشياء إلا بالبحث عن الشروط العامة وعن القوانين (مع أنها ذاتية) ، التي تجعل وحدها هذه المعرفة ممكنة للتجربة - (من حيث الصورة فقط) - والتي يتعين بها إمكان الأشياء كموضوعات للتجربة ؛ أما إذا اخترت الصيغة الأخرى في التعبير ، أي إذا أردت أن أبحث عن الشروط القبلية التي تجعل الطبيعة ممكنة كموضوع للتجربة فاني أتعرض لتأويل خاطىء وقد أتخيل أني اتكلم عن الطبيعة وكأني أتكلم عن شيء في

ذاته؛ وسأجد نفسي مضطراً إلى أن أبذل جهوداً طائلة وعقيمة لكي أبحث عن قوانين للأشياء التي ليست معطاة لي .

ولن نهتم إذاً هنا إلا بأمر التجربة وكذلك بأمر الشروط العامة لإمكانها والمعطاة لنا قبلياً ، وبذلك سنعين الطبيعة كموضوع جامع لكل تجربة ممكنة . وأرجو أن يكون ذلك مفهوماً : فأنا لا أعني هنا القواعد التي تسمح بملاحظة الطبيعة المعطاة لنا فهي تفرض بالطبع التجربة ، ولا أعني الطريقة التي تسمح لنا (وعن طريق التجربة) بمعرفة قوانين الطبيعة من الطبيعة نفسها ، لأنها في هذه الحالة لن تكون قوانين قبلية ؛ ولن تعطينا علماً مجرداً للطبيعة ؛ إنما نحن نريد أن نعرف كيف يمكن أن تكون الشروط القبلية لإمكان التجربة هي في الوقت نفسه المصادر التي ينبغي أن نشتق منها كل قوانين الطبيعة العامة .

٢٤ ـ الأحكام التجريبية وأحكام التجربة :

يجب أن نلاحظ أولاً أنه إذا كانت جميع أحكام التجربة تجريبية ، أي إذا كانت تقوم على إدراك الحواس المباشر ، فليست على العكس جميع الأحكام التجريبية أحكاماً للتجربة ، لأنه ينبغي أن نضيف إلى العنصر التجريبي فيها وعلى العموم إلى كل ما تقدمه التجربة إلى العيان الحسي ، تصورات خاصة صادرة قبلياً عن الذهن المجرد وهي التصورات التي يخضع لها كل إدراك حسي ، وتحيل الإدراك إلى تجربة .

وتسمى الأحكام التجريبية التي لها قيمة موضوعية أحكام التجربة . أما الأحكام التي ليس لها غير قيمة ذاتية فهي تسمى ببساطة أحكام الإدراك الحسي . وهي ليست في حاجة إلى تصور مجرد من تصورات الذهن ، إنما هي في حاجة فقط إلى الترابط المنطقي بين

الإدراكات الحسية في الذات المفكرة . أما الأحكام الأولى فهي تستلزم دائماً ـ فضلاً عن تمثل العيان الحسي ـ تصورات خاصة حاصلة أصلاً في الذهن وتعطيها قيمتها الموضوعية .

وكل أحكامنا هي أولاً أحكام للإدراك الحسي ، ولا قيمة لها إلا بالنسبة إلينا أي بالنسبة إلى الذات ولا تتعلق بالموضوع إلا بصفة بعدية ، ويلزم عندئذ أن تكون صحيحة بالنسبة لنا في كل وقت ، وكذلك بالنسبة إلى كل شخص . وعندما يتفق فعلاً الحكم مع الموضوع فيجب أن تتفق جميع الأحكام التي تنطبق على هذا الموضوع معاً ، وهكذا تكون القيمة الموضوعية لحكم التجربة دليلاً على قيمته الكلية الضرورية وعلى العكس إذا كان هناك سبب يدعونا إلى فرض قيمة كلية وضرورية لحكم ما ، (وهذا لا يتبع أبداً الإدراك الحسي ، بل التصور المجرد في الذهن الذي يدخل تحته الإدراك) ، فهذا الحكم يكون موضوعياً ، أي أنه لا يعبر عن نسبة الإدراك الحسي إلى الذات بل هو يعبر عن خاصية للموضوع ، ذلك لأنني لا أجد سبباً يجعل أحكام الآخرين تتفق بالضرورة مع حكمي أنا ، إن لم تكن هناك وحدة للموضوع ترجع إليها جميع الأحكام وتتفق معها بحيث تتفق بالتالي كل الأحكام بعضها مع بعض .

٢٥ ـ الأحكام الموضوعية والأحكام الكلية :

وهكذا تكون القيمتان الموضوعية والكلية الضرورية لحكم التجربة (بالنسبة إلى كل فرد منا) تصورين يمكن استبدال الواحد بالآخر مع أننا لا نعرف الموضوع في ذاته . فحين يكون الحكم صحيحاً صحة كلية وبالتالي ضرورياً فإننا نعني بذلك أن له قيمة موضوعية ،

وبواسطة هذا الحكم نعرف الموضوع (مع أن هذا الموضوع نفسه يكون في ذاتـه غـير معلوم) عن طـريق الـترابط الكــلي والضروري بـين مدركاتنا ، ولما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى جميع موضوعات الحس فإن أحكـام التجربـة لا تستمد قيمتهـا الموضـوعية من المعـرفـة المبـاشرة للموضوع (فهذا محال) بل من اشتراط القيمـة الكلية في الأحكـام التجريبية التي تستند كما قلنا إلى الشروط التجريبية والحسية بعامة وإلى التصور الذهني المجرد .

إن الموضوع يظل دائماً في ذاته معلوم ، لكن عندما نعين بواسطة تصور الذهن ارتباط التمثلات المعطاة للقوة الحساسة كارتباط صحيح صحة كلية ، فإن الموضوع يتعين أيضاً بهذه العـلاقة ويكـون الحكم حكماً موضوعياً .

وسنوالي شرح ذلك فيما يلي : حين نقول الحجرة دافئة ، السكر حلو المذاق وطعم الافستنين غير مقبول[1] فهذه كلها أحكام لها قيمة ذاتية فقط ؛ ولا أزعم أني أو غيري من الأشخاص يجب في كل وقت أن يحس بهذه الإحساسات على هذا النحو ، لأن هذه الأحكام لا تعبر إلا

(١) أقول صراحة أن هذه الأمثلة لا تمثل أمامنا أحكام الإدراك الحسي التي يمكن أن تصبح أحكاماً للتجربة حتى لو أضفنا إليها تصوراً من تصورات الذهن ، فهي تنتمي إلى القوة الحساسة التي يعترف كل شخص منا بأنها ذاتية وبالتالي فلا يمكن أن تحمل على الموضوع . وهكذا إذا لا يمكن أبداً أن تصبح هذه الأحكام أحكاماً موضوعية وبذلك أردت أن أعطي هنا مثلاً بصفة مؤقتة في الحكم الذي ليست له غير قيمة ذاتية ولا نجد سبباً يجعل له قيمة كلية ضرورية وبالتالي يجعله متعلقاً بالموضوع . وسنذكر في الإشارة التالية أمثلة أحكام الإدراك الحسي التي تصبح بفضل تصور الذهن لها أحكاماً للتجربة .

عن علاقة إحساسين بالذات نفسها وهي نفسي أنا ، وفضلاً عن ذلك فهي تعبر عن الاستعداد الحاصل في الإدراك الحسي ولا يمكن أبداً أن تكون لها قيمة بالنسبة إلى الموضوع ، وأنا أطلق على هذه الأحكام اسم أحكام الإدراك الحسي . والأمر يختلف تماماً في حكم التجربة، فما تنقله التجربة إلي في بعض الظروف ينبغي أن يكون هو نفسه ما تنقله إلي في كل وقت وكذلك إلى كل شخص ؛ وقيمة التجربة لا تتوقف على الذات العارضة أو على استعدادها المؤقت، وهذا هو السبب الذي يجعلني أفسر كل هذه الأحكام على اعتبار أنها صحيحة موضوعياً وإذا قلت مثلاً الهواء مرن ، فهذا الحكم هو أولاً حكم الإدراك الحسي . وأنا أعمل فيه على ربط إحساسين الواحد بالآخر في حواسي . وإذا كان يجب أن يسمى هذا الحكم حكم التجربة فإني أطالب بأن يخضع هذا الترابط بين الأحساسين لشرط يجعل له قيمة كلية . أي أن أكون إذاً قادراً وكذلك أن يكون كل شخص قادراً مثلي في كل وقت على أن يربط بالضرورة نفس الإدراك بنفس الظروف الواحدة .

٢٦ ـ كيف يكون حكم التجربة ممكناً ؟

وينبغي إذاً أن نحلل التجربة عموماً لكي نتبين ما تتضمنه من أثر للحواس وللذهن ولنعرف كيف يكون حكم التجربة نفسه ممكناً . ونجد أن في الأساس يوجد العيان الحسي الذي نشعر به أي الإدراك الحسي الذي لا ينتمي إلا إلى الحواس .

وفي المحل الثاني يجب أن نضيف الحكم الذي لا ينتمي إلا إلى الذهن . لكن هذا الحكم يكون على ضربين : في الضرب الأول يمكن أن أقتصر على مقارنة الإدراكات الحسية بعضها ببعض ، وأن أجعلها

تتحد في شعوري في حالتي الخاصة ، وفي الضرب الثاني يمكن أن أجعل هذه الإدراكات الحسية تتحد في الشعور بعامة . وأولهما هو حكم الإدراك الحسي ، وبهذا القدر ليس له غير صحة ذاتية بوصفه مجرد ارتباط بين الإدراكات الحسية في حالة شعوري الخاص دون أن تكون له علاقة بالموضوع . ولا يكفي إذاً من أجل التجربة أن نقارن الإدراكات الحسية بعضها ببعض ونربطها في الشعور عن طريق الحكم كما يظن عادة ، فهذا لا يحقق للحكم قيمته الكلية وضرورته وهما الشرطان اللذان يحققان له قيمة موضوعية ويجعلان منه تجربة .

إذا يجب أن يوجد حكم سابق مختلف تماماً حتى يمكن أن يصبح الإدراك الحسي تجربة . فالعيان المعطى يجب أن يدخل تحت تصور يعين صورة الحكم بصفة عامة ، ويربط بين الشعور التجريبي في العيان والشعور على نحو عام ، وبذلك يكون للأحكام التجريبية قيمة كلية ؛ والتصور الذي من هذا الجنس هو تصور من تصورات الذهن مجرد وقبلي ولا وظيفة له إلا أن يعين الطريقة التي يستخدم بها العيان في الأحكام عموماً . ولنفرض تصوراً من هذا الجنس مثل تصور العلة ، فإن العيان الداخل تحته كعيان الهواء مثلاً يتعين بالنسبة للحكم عامة ، نعني أن نسبة تصور الهواء إلى التمدد هي كنسبة التصور السابق إلى اللاحق في الحكم الشرطي . فتصور العلة هو إذا تصور مجرد للذهن يختلف تماماً عن كل نوع من الإدراك الحسي الممكن ، وكل فائدته أنه يتعين به التمثل الداخل تحته بالنسبة إلى الحكم عامة ، وهكذا يكون الحكم الصحيح صحة كلية ممكناً .

ولكي يصير حكم الإدراك الحسي حكماً للتجربة ينبغي إذا أن يدخل الإدراك الحسي تحت هذا التصور للذهن ، فمثلاً الهواء يخضع

لتصور العلة الذي يتعين به الحكم بالنسبة إلى الامتداد كحكم شرطي[1] . وهكذا فنحن لا نتمثل الامتداد على اعتبار أنه يتعلق بالإدراك الحسي للهواء في حالتي الخاصة أو في حالات كثيرة من شعوري ، أو في حالة إدراك الآخرين له ، بل على اعتبار أنه ملازم له بالضرورة وهذا الحكم : « الهواء مرن » ، يصبح صحيحاً صحة كلية ويصبح قبل كل شيء حكماً للتجربة إذا وجدت أحكام سابقة تخضع عيان الهواء لتصور العلة والمعلول وتتعين بها الإدراكات الحسية في نفسي بوصفي ذاتاً ، بالنسبة إلى الحكم عامة (نفسي هنا الحكم الشرطي) ، وهكذا يصبح الحكم التجريبي حكماً صحيحاً صحة كلية .

وإذا حللنا كل الأحكام التركيبية التي لها قيمة موضوعية ، فإننا نجد أنها لا تتألف أبداً من عيانات بسيطة قد اجتمعت في حكم عن طريق المقارنة كما يظن عادة ، إنما تكون هذه أحكام مستحيلة إذا كنا لا نضيف إلى التصورات المنتزعة من العيان تصور الذهن المجرد ، فهي تدخل تحته وترتبط بواسطته في الحكم الصحيح موضوعياً . وحتى أحكام الرياضة البحتة في أبسط بديهياتها لا تستثنى من هذا الشرط . وهذا المبدأ : الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطة وأخرى يفرض

(١) ونحن نضرب المثل الآتي لكي نفهمه بسهولة : إذا سقطت أشعة الشمس على الحجر سخن الحجر . وهذا مجرد حكم للإدراك الحسي ليست فيه أية ضرورة مهما كان عدد المرات التي أدرك أنا أو غيري من الناس فيها هذه الظاهرة : أننا قد اعتدنا على وجود هذا الترابط بين الإدراكات الحسية أما إذا قلت الحجر سخن بأشعة الشمس فأنا أضيف هنا التصور العقلي للعلة إلى الإدراك الحسي وبذلك أربط بالضرورة تصور الحرارة بتصور ضوء الشمس ، وهكذا يصبح الحكم التركيبي حكماً صحيحاً صحة كلية وبالضرورة حكماً موضوعياً كما يصبح حكم الإدراك الحسي حكماً للتجربة .

أن الخط يدخل تحت تصور المقدار وهو ليس بالتأكيد عياناً بسيطاً ، إنما هو في الذهن فقط ويساعد على تعين العيان (الخط) بالنسبة إلى الأحكام التي تحمل عليه من جهة الكم أي من جهة الكثرة - (أحكام الكثرة)[1] PLURATIVAHJUDICIA وهذه الأحكام تدل على أن العيان المعطى يحتوي على كثير من العناصر المتجانسة .

٢٧ - جدول تصورات الذهن وأحكامه :

ولكي نبين إمكان التجربة من حيث أنها تقوم على تصورات الذهن المجردة القبلية ، يجب علينا أولاً أن نقدم في جدول كامل كل ما يتألف منه الحكم بعامة ، وكذلك اللحظات المختلفة للذهن في جدول هذه التصورات ؛ وفعلاً فإن تصورات الذهن المجردة توازي هذه الأزمنة تماماً ، لأن هذه التصورات هي تصورات العيان بعامة من حيث أنها تتعين بالنسبة إلى زمن أو آخر كأحكام في ذاتها وبالتالي كأحكام صحيحة بصفة ضرورية وكلية ؛ وهكذا ستتعين أيضاً بطريقة دقيقة جداً المبادىء القبلية لإمكان كل تجربة بوصفها معرفة تجريبية صحيحة موضوعياً . وهذه المبادىء فعلاً ليست شيئاً آخر غير القضايا

---

(١) أنا أفضل أن أسمي هذه الأحكام التي نطلق عليها عادة في المنطق اسم الأحكام الجزئية Pariculariaلما يدل على أنها ليست كلية . ولكن إذا ابتدأت من الوحدة (في الأحكام الخاصة) وتدرجت هكذا إلى الجملة ، فلا يمكن أن أضيف أية نسبة إلى الجملة ، فأنا أفكر في الكثرة وحدها بدون الجملة ، ولا أفكر في استبعاد الجملة والتمييز بينهما ضروري إذا كان يجب أن تكون الأوقات المنطقية هي أساس التمييز بين تصورات الذهن المجردة ، أما عن طريقة استخدامها في المنطق فيمكن أن نهتدي في ذلك بالاستعمال القديم لها .

التي تدخل كل إدراك حسي (طبقاً لبعض الشروط العامة للعيـان) تحت تصورات الذهن المجردة .

أ ـ جدول منطقي للأحكام :

١ ـ من حيث الكم : كلية . . . جزئية . . . مفردة .
٢ ـ من حيث الكيف : موجبة . . . سالبة . . . لا محدودة .
٣ ـ من حيث الإضافة : حملية . . شرطية متصلة . . . شرطية منفصلة .
٤ ـ من حيث الجهة : احتمالية . . . تقريرية . . . ضرورية .

ب ـ جدول متعال لتصورات الذهن

١ ـ من حيث الكم	٢ ـ من حيث الكيف
وحدة (القياس)	الواقع
كثرة (العظم)	النفي
جملة (الكل)	التحديد
٣ ـ من حيث الإضافة	٤ ـ من حيث الجهة
الجوهر	الإمكان
العلة	الوجود
الاشتراك	الضرورة

جدول فسيولوجي مجرد للمبادىء العامة لعلم الطبيعة

١ ـ بديهيات العيان
٢ ـ توقعات الإدراك الحسي
٣ ـ نظائر التجربة
٤ ـ مصادرات الفكر التجريبي بعامة

٢٨ ـ مضمون التجربة :

ولكي نلم إجمالاً في تصور واحد بكل ما قلناه حتى الآن ينبغي أن نقول بأننا لا نبحث هنا في مصدر التجربة بل فيما تحتويه التجربة . والبحث في النقطة الأولى من اختصاص علم النفس التجريبي ، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أبداً أن نتوسع فيها إلا إذا توسعنا في النقطة الثانية التي تتعلق بنقد المعرفة ، وخاصة بنقد الذهن .

إن التجربة تتألف من العيانات التي تنتمي إلى القوة الحساسة ، ومن الأحكام التي يختص بها الذهن وحده . أما الأحكام التي يستخلصها الذهن من العيانات الحسية فقط فهي أبعد من أن تكون أحكاماً للتجربة . لأن الحكم في هذه الحالة يربط بين الإدركات الحسية كما هي معطاة في العيان الحسي . أما الأحكام في الحالة الثانية فهي تفصح عن مضمون التجربة بعامة ولا تفصح بالتالي عن مضمون الإدراك الحسي البسيط الذي له قيمة ذاتية خالصة . وينبغي إذاً في حكم التجربة أن نضيف إلى العيان الحسي وإلى ارتباطه المنطقي (بعد أن استخدمنا المقارنة في تعميمه) شيئاً يتعين به الحكم التركيبي كحكم ضروري وبالتالي كحكم صحيح صحة كلية ؛ ولن يكون شيئاً آخر غير هذا التصور الذي يمثل العيان بالنسبة إلى صورة الحكم لا بالنسبة إلى العيانات الأخرى كعيان متعين في ذاته ، أي لن يكون هذا التصور غير تصور الوحدة التركيبية للعيانات ولا يمكن أن نتمثله إلا بالوظيفة المنطقية المعطاة للحكم .

٢٩ ـ طبيعة التفكير :

وجملة القول أن العيان من اختصاص الحواس ، والتفكير من اختصاص الذهن ، لكن عملية التفكير هي العملية التي تتحد بها

التمثلات في الشعور ويحصل هذا الاتحاد بين التمثلات أما بالنسبة إلى الذات فيكون عارضاً وذاتياً ، أو على جهة الاطلاق فيكون ضرورياً وموضوعياً . والحكم هو اتحاد هذه التمثلات في الشعور والتفكير ، إذاً هو الحكم أو هو عملية رد التمثلات إلى الأحكام عموماً . ومن أجل ذلك فالأحكام إما أن تكون مجرد أحكام ذاتية إذا كانت التمثلات تنسب إلى شعور الذات المفردة وتتحد فيه ، أو تكون أحكاماً موضوعية إذا اتحدت في الشعور عموماً أي بالضرورة .

إن اللحظات المنطقية هي بالنسبة إلى جميع الأحكام عدد من الجهات الممكنة التي يتم عن طريقها اتحاد التمثلات في الشعور ، وإذا كنا نستخدمها أيضاً كتصورات فهي إذاً تصورات تتحد بها هذه التمثلات في الشعور اتحاداً ضرورياً ، وبالتالي فهي تكون مبادىء الأحكام الصحيحة موضوعياً . ويكون اتحاد التمثلات في الشعور إما عن طريق التحليل أي الهوية أو عن طريق التركيب أي التأليف لجميع التمثلات المختلفة بعضها مع بعض . فالتجربة هي عبارة عن ارتباط الظواهر (الإدراكات الحسية) تركيبياً في الشعور بوصفه ارتباطاً ضرورياً .

وتصورات الذهن المجردة هي إذاً التصورات التي يجب أن تدخل تحتها جميع الإدراكات الحسية قبل أن تستخدم في أحكام التجربة ، حيث نتمثل الوحدة التركيبية للادراكات الحسية كوحدة ضرورية وصحيحة صحة كلية[1] .

---

(١) لكن كيف نوفق بين هذه القضية التي تقول بأن أحكام التجربة يجب أن تشتمل على الضرورة في تركيب الإدراكات الحسية والقضية التي دافعت عنها كثيراً والتي تنص بأن التجربة كمعرفة بعدية لا تمدنا إلا بالأحكام العارضة؟ وعندما =

٣٠ ـ المبادىء أو القواعد القبلية :

بعض الأحكام بوصفها فقط شرط اتحاد التمثلات المعطاة في الشعور تكون بمثابة قواعد . وهذه القواعد تكون من حيث انها تمثل هذا الاتحاد ، تمثلاً ضرورياً أي قواعد قبلية . وعندما لا نشتق القواعد من قواعد أعلى منها فهي تكون مبادىء ولا نجد بالنسبة إلى إمكان التجربة وبالنظر إلى صورة التفكير فقط ، شروطاً لأحكام التجربة أعلى من الشروط التي ترتب الظواهر بحسب الصور المختلفة لعيانها وتدخلها تحت تصورات الذهن المجردة التي تجعل الحكم التجريبي صحيحاً موضوعياً ، وهذه الشروط إذاً هي المبادىء القبلية للتجربة الممكنة .

ومبادىء التجربة الممكنة هي أيضاً قوانين الطبيعة العامة التي يمكن معرفتها قبلياً . وهكذا يكون حل المشكلة التي وضعناها في سؤالنا الثاني : كيف يكون علم الطبيعة المجرد ممكناً ؟ ذلك لأن الشكل التنظيمي الذي يتطلبه العلم هنا لا يحتاج إلى أية إضافة أخرى ، ولا

=

أقول ان التجربة تخبرني بشيء ما فأنا لا أنظر في الحقيقة إلا إلى الإدراك الحسي الذي تحتويه ، الحرارة هي نتيجة سقوط أشعة الشمس على الحجر فإن قضية التجربة تكون على هذا القياس دائماً عارضة . وإذا كانت سخونة الحجر تنتج بالضرورة من سقوط أشعة الشمس عليه فهذا بالتأكيد متضمن في حكم التجربة (بفضل تصور العلة) ، إنما أنا لا أعرف ذلك من التجربة ، لأن التجربة ، على العكس تنتج عن إضافة تصور الذهن (تصور العلة) ، إلى الإدراك الحسي. لكن كيف يحصل انضياف الإدراك الحسي إلى التصور؟ ونحن نرجع في ذلك إلى ما جاء في كتاب النقد في الجزء الخاص بالحكم الترنسند نتالي صفحة ١٣٧ وما يليها (طبعة كيرباخ صفحة ١٤٢ وما يليها وهرتشتين صفحة ١٤٠ وما يليها) .

نجد شروطاً أخرى ممكنة أعلى من الشروط الصورية التي وضعناها لكل الأحكام عموماً ، وبالتالي أعلى من كل القواعد التي يقدمها لنا علم المنطق عموماً ؛ وهي تؤلف نسقاً منطقياً ، أما التصورات التي تبنى على هذه القواعد التي تتضمن الشروط القبلية لكل الأحكام التركيبية والضرورية فهي تؤلف لذلك حقاً نسقاً متعالياً . وأخيراً فالمبادىء التي تدخل هذه الظواهر تحت هذه التصورات تؤلف نسقاً فسيولوجياً أي نسقاً للطبيعة يتقدم كل معرفة تجريبية وهو أولاً يجعلها معرفة ممكنة ويمكن بالتالي أن نطلق عليه بصفة خاصة اسم العلم الكلي والمجرد للطبيعة .

٣١ - تصور المقدار :

وأول هذه المبادىء[١] الفسيولوجية يضع جميع الظواهر بوصفها عيانات تحدث في الزمان والمكان تحت تصور المقدار ، ومن ثم فهو مبدأ انطباق الرياضة على التجربة . أما المبدأ الثاني فهو لا يجعل ما هو تجريبي أي الإحساس الذي يشير إلى واقع العيانات داخلاً تحت تصور المقدار بصفة مباشرة ، ذاك لأن الإحساس ليس عياناً حاوياً للمكان أو للزمان مع أنه يضع الموضوع المطابق له في المكان وفي الزمان ؛ إذ بين الواقع (وهو تمثل الإحساس) والصفر أي الخلو التام من كل عيان زمني ، يوجد فصل له مع ذلك مقدار .

ومن الممكن أن نتصور بين كل درجة معينة من درجات الضوء

---

(١) لا يمكن فهم الفقرات الثلاث التالية إلا بكل صعوبة إذا كنا لا نستعين في الوقت نفسه بما ورد في كتاب النقد عن المبادىء وهي تفيد على العموم في إدراك الفكرة العامة وتركيز انتباهنا على النقط الرئيسية .

والظلام ، وكل درجة من درجات الحرارة والبرودة المطلقة ، وكل درجة من درجات الثقل والخفة المطلقة ، وكل درجة من درجات الملاء في المكـان ، والمكان الخـالي على الاطـلاق ، درجات أقـل ، وحتى بين الشعور واللاشعور (الظلام السيكولوجي) يمكن أن توجد درجـات أضعف من الشعور ولهذا السبب فلا يوجد أي إدراك ممكن قد يؤكد لنا أن هناك نقصاً مطلقاً ، فمثلاً لا يوجد ظلام سيكـولوجي إلا ويمكن اعتباره حالة من حالات الشعور بحيث تكون هناك حالة أخرى أشد منها وأقوى ، وهذا يحدث في كل حالات الإحساس؛ وهو السبب الذي يجعل الذهن قادراً على أن يسبق الاحساسات ويحدث الكيفية الخاصة بالتمثلات التجريبية (الظواهر) بواسطة هذا المبدأ : إن كل التمثلات التجريبية (أي واقع الظواهر) لها درجات بغـير استثناء ، وهذا هو التطابق الثاني للرياضيات (mathesis intensoum ريـاضيات الشدة) في علم الطبيعة .

٣٢ ـ تصور الجوهر :

إن تعين الظواهر وبالتأكيد تعـين وجودهـا فقط لا يكون تعينـاً رياضياً بل ديناميكياً ولا يمكن أن يكون أبداً هذا التعين الديناميكي صحيحاً موضوعياً ، وبالتالي فلا يمكن أبداً أن ينطبق على التجربة إلا إذا خضع للمبادىء القبلية التي تجعل من هذه الجهة المعرفة التجريبية ممكنة . لذلك يجب أن تندرج الظواهر تحت تصور الجوهر فهو أساس كل ما يتعين به الوجود بوصفه تصور الشيء نفسه ، أما إذا تتابعت الـظواهر ، أي إذا تبعت الحـادثة التي تقـع تحت تصور المعلول علة معينة ، وإذا كان يجب أن تعرف المعية موضوعياً بواسطة حكم التجربة فان الظواهر يجب أن تخضع لتصور الاشتراك (الأثر المتبادل) ، وهكذا

تكون المبادىء القبلية أساس الأحكام الصحيحة موضوعياً مع أنها أحكام تجريبية ، أي هي أساس إمكان التجربة بقدر ما يجب أن تربط في الطبيعة الموضوعات من جهة الوجود . وهذه المبادىء هي القوانين الطبيعية التي يمكن أن نطلق عليها اسم القوانين الديناميكية .

وأخيراً فإن أحكام التجربة لا تتعلق بمعرفة اتفاق الظواهر وتتابعها في التجربة بقدر ما هي تتعلق بعلاقة هذه الظواهر بالتجربة عموماً التي تجمع في تصور واحد بين هذا الاتفاق والشروط الصورية التي يعرفها الذهن أو بين تتابعها والعنصر المادي في الحواس وفي الإدراك الحسي ، أو بين الاثنين معاً . وبالتالي فهي تتضمن[1] الإمكان والواقع والضرورة بحسب قوانين الطبيعة العامة التي يتألف منها منهج البحث الفسيولوجي (وغرضه التمييز بين الحقيقة والفرض وكذلك التمييز بين الحدود المشروعة لهذه الفروض) .

٣٣ ـ القوانين القبلية والتجربة الممكنة ومسألة تطبيق الرياضة على الطبيعة

والجدول الثالث للمبادىء الذي استخلصناه من طبيعة الذهن نفسه بحسب المنهج النقدي هو جدول كامل في ذاته يعلو على كل جدول آخر قد تم وضعه حتى الآن بغير جدوى ، أو من الممكن حتى أن يوضع في المستقبل ابتداء من الأشياء في ذاتها ، بحسب الطريقة الدوغماطيقية ؛ ولقد وضعنا فعلاً في هذا الجدول كل المبادىء التركيبية القبلية بصورة كاملة وفقاً للمبدأ الذي ينص : بأن ملكة الحكم هي التي تؤلف بصفة خاصة ماهية التجربة بالنسبة إلى الذهن بحيث أنه

---

(١) علاقة الظواهر بالتجربة عموماً .

يمكن أن نكون على يقين بأنه لا توجد قضايا أخرى أساسية من هذا الجنس (والمنهج الدوغماطيقي لا يرضينا على هذا النحو) ؛ ومع ذلك إن شئنا فليست هذه هي المزية الكبرى التي يتصف بها هذا الجدول .

ويجب أن نوجه انتباهنا إلى هذا الدليل الذي يكشف لنا عن إمكان هذه المعرفة القبلية ، ويجعل في الوقت نفسه كل هذه المبادىء متوقفة على شرط واحد ، ان غاب عنا ، فلا بد أن يلتبس الأمر علينا فنخطىء في استعمالها وتتجاوز الحدود التي يسمح بها التعريف الأصلي للذهن لها . وهذا الشرط هو أن المبادىء لا تتضمن شروط التجربة الممكنة عموماً ، إلا بقدر ما تخضع هذه التجربة للقوانين القبلية . لذلك فأنا لا أقول إن الأشياء في ذاتها لها مقدار ويقاس واقعها بدرجة معينة ، وإن وجودها حاصل باتصال الاعراض بجوهر معين وهلم جرا ، إذ ما من أحد يستطيع فعلاً أن يأتي ببرهان على ذلك ، لأن مثل هذا الرابط التركيبي بين التصورات البسيطة الذي لا نجد فيه من ناحية أية علاقة بالعيان التجريبي ، ومن ناحية أخرى أية رابطة بين العيان التجريبي والتجربة الممكنة يكون مستحيلاً على الاطلاق . ان الشرط الضروري الذي تتقيد به التصورات في هذه المبادىء هو أن الأشياء كلها لا تخضع بالضرورة قبلياً للشروط السابقة إلا بوصفها موضوعات للتجربة .

ويلي ذلك في المحل الثاني دليل نوعي وخاص بهذه المبادىء ، هو أنها لا تتعلق مباشرة بالظواهر وبعلاقات هذه الظواهر بعضها ببعض ، بل بامكان التجربة باعتبار أن الظواهر تؤلف مادتها لا صورتها ، أي أنها تتعلق بالقضايا التركيبية الصحيحة موضوعياً وكلياً والتي تميز بصفة خاصة أحكام التجربة من أحكام الإدراك الحسي البسيطة . وعلة ذلك أن الظواهر بوصفها مجرد عيانات تشغل جزءاً من المكان والزمان تندرج

تحت تصور الكم الذي يوجد بين مختلف هذه الظواهر قبلياً بالتركيب بحسب القواعد ، وأن الإدراك الحسي يتضمن أيضاً عدا العيان احساساً يكون بينه وبين الصفر أي اختفائه تماماً انتقال تدريجي إذ أن واقع الظواهر يجب أن تكون له بالضرورة درجة لا من حيث ان الاحساس يشغل جزءاً من المكان والزمان[1] بل من حيث أن الانتقال من الزمان والمكان الخاليين إليه لا يمكن أن يتم إلا في الزمان؛ وبالتالي فلمّا كان الاحساس هو صفة العيان التجريبي من جهة ما يتميز به نوعياً عن الاحساسات الأخرى ، فلا يمكن أن يعرف قبلياً ، إنما من الممكن على الأقل أن نميزه بدرجته أو بشدته من حيث هو الكم الذي يتميز به إدراك حسي معين عن كل إدراك حسي آخر من نفس النوع في التجربة الممكنة بصفة عامة ، وهكذا نكون قد جعلنا أولاً تطبيق الرياضيات على الطبيعة أمراً ممكناً ومتعيناً بالنسبة إلى العيان الحسي الذي يعطينا هذه الطبيعة .

---

(١) يكون للحرارة أو يكون للضوء . . . إلخ نفس الدرجة العالية في مكان ضيق أو مكان واسع ، وبالمثل فإن التمثلات الباطنة مثل الألم والشعور لا تقل شدتها على العموم سواء دامت وقتاً قصيراً أو طويلاً . وهكذا يكون للكمية نفس المقدار الكبير في النقطة وفي اللحظة كما في المكان مهما كان واسعاً وفي الديمومة مهما كان دوامها . إن الدرجات إذن لا تزداد في العيان ، بل في الإحساس البسيط بها أو هي تزداد بوصفها الكم الأساسي الذي يقوم عليه العيان ولا يمكن تقدير كمها إلا بنسبة الواحد إلى الصفر أي من حيث أن كل إحساس يمكن أن ينخفض بالتدريج بعدد لا متناهي من الدرجات الوسيطة حتى يختفي ، أو انه في وقت ما يبدأ من الصفر ثم يزداد تدريجياً في عدد لا نهائي من اللحظات حتى درجة إحساس معينة (الدرجة هي الكيفية المضافة إلى الكم) .

٣٤ ـ نظائر التجربة :

ويجب قبل كل شيء أن يكون القارىء منتبهاً إلى برهان المبادىء التي نقدمها تحت اسم نظائر التجربة . لأن هذه المبادىء مثل مبادىء تطبيق الرياضة على الطبيعة بعامة ، لا تتعلق بحصول العيانات ، بل تتعلق بتتابع وجودها في التجربة . وهذا ليس إلا تعين الوجود في الزمان بحسب قواعد ضرورية تجعل هذا التتابع صحيحاً موضوعياً فيكون صحيحاً بالتالي كتجربة ؛ ونحن لا نقدم هنا دليلاً يثبت الوحدة التركيبية في تتابع الأشياء في ذاتها ، إنما نقدم هنا دليلاً يثبت الوحدة التركيبية في تتابع الإدراكات الحسية لا بالنسبة إلى مضمونها ، بل بالنسبة إلى تعينها في الزمان وبالنسبة إلى تعين علاقات الوجود في الزمان بحسب قوانين كلية .

إن القوانين الكلية هذه تتضمن إذاً ضرورة تعين الوجود في الزمان بصفة عامة (وبالتالي بحسب قاعدة قبلية من قواعد الذهن) ، إذا كان ينبغي أن يكون التعين التجريبي في الزمان النسبي صحيحاً موضوعياً أي أن يكون صحيحاً كتجربة . ولا أستطيع هنا في هذه المقدمة أن أقول أكثر من ذلك إنما وصيتي إلى القارىء الذي اعتاد منذ زمن طويل أن ينظر إلى التجربة بوصفها مجرد تجمع تجريبي للإدراكات الحسية ألا يتخيل أبداً أن التجربة تتجاوز هذه الإدراكات الحسية حين نعطي للأحكام التجريبية قيمة كلية ، بل يجب أن تكون هناك وحدة مجردة في الذهن تتقدم هذه الإدراكات الحسية بصفة قبلية وأقول ثانية بأنني أوصي القارىء بأن يدخل في اعتباره هذه التفرقة بين التجربة ومجرد التجمع البسيط للإدراكات الحسية ، وأن يكون حكمه على هذا البرهان من وجهة النظر هذه .

٣٥ - تصور العلية :

وسنقوض هنا شك هيوم من أساسه . إنه أثبت بحق أنه لا يمكن أبداً أن ندرك بالعقل إمكان العلية ، أي الاقتران بين وجود شيء ووجود شيء آخر يضعه الأول بالضرورة . وأضيف من جانبي أننا لا نفهم تصور تقوم الأشياء بصورة أوضح من فهمنا لتصور العلية ، أعني أن فهمي لضرورة تقوم الأشياء بذات لا تكون محمولة على شيء آخر ليس بأوضح من فهمي للعلية ، وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون عندنا تصور عن إمكان مثل هذا الشيء (مع أنه من الممكن أن نستشهد بأمثلة كثيرة على استخدام هذا التصور في التجربة) ، وعدم فهمنا لهذا التصور يشمل عدم فهمنا لكل ما يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين الأشياء ، لأنَّا لا نرى أبداً كيف نستدل من حالة شيء على حالة الأشياء الأخرى الخارجة عنه ، وبالعكس ، أو كيف يتبع جوهر جوهراً آخر بالضرورة مع أن كل جوهر له وجود خاص ومنفصل . برغم ذلك فأنا أبعد ما أكون عن النظر إلى هذه التصورات على أنها تصورات مستمدة من التجربة ، وأبعد ما أكون عن النظر إلى الضرورة التي تتمثل فيها على اعتبار أنها وهم ومجرد مظهر نراه نتيجة للعادة الطويلة ، وعلى العكس فلقد بينت تماماً ، وفي الحق بالنسبة إلى التجربة فقط ، أن هذا التصور وكذلك المبادىء التي تشتق منه تقوم على أساس قبلي متقدم على كل تجربة وأنها تتصف بالدقة الموضوعية التي لا يمكننا الشك فيها .

٣٦- مبادىء الذهن والتجربة الممكنة :

ومع أنه ليست عندي أية فكرة عن مثل هذا الارتباط بين الأشياء

في ذاتها من حيث هي موجودة كجواهر أو فاعلة كعلل أو من الممكن أن توجد بالاشتراك مع غيرها (كأجزاء في كل واقعي) ، ومع أنه من غير الممكن أن أتصور خواص مشابهة في الظواهر من حيث هي ظواهر (لأن هذه التصورات لا تتضمن شيئاً حاصلاً في الظواهر بل ما ينبغي أن يفكر فيه الذهن) فنحن نجد مع ذلك في الذهن تصور مثل هذا الترابط بين التمثلات ونجده بالتأكيد في الأحكام بعامة ، وأريد أن أقول إن التمثلات تدخل في طائفة من الأحكام بوصفها علة تقترن بالنتيجة أو المعلول ، وفي طائفة ثالثة كأجزاء تتألف من جملتها المعرفة الشاملة الممكنة . وفضلاً عن ذلك فنحن نعرف بضفة قبلية أنه لن تتحقق لنا المعرفة الصحيحة بالموضوع إذا كنا لا ننظر إلى الموضوع بوصفه متعيناً بالنسبة للواحدة أو للأخرى من هذه العلاقات ؛ أما إذا كنا نهتم بالموضوع في ذاته فلا أجد إشارة واحدة ممكنة أعرف منها إذا كان الموضوع يتعين بالنسبة إلى الواحدة أو إلى الأخرى من هذه العلاقات ، أي إذا كان يخضع لتصور الجوهر أو العلة أو (بالنسبة إلى جواهر أخرى) الاشتراك ؛ إذ أنه ليست عندي أية فكرة عن إمكان مثل هذا الترابط في الوجود . إنما هذه المسألة ليست خاصة بمعرفة كيف تتعين الأشياء في ذاتها ، بل هي خاصة بمعرفة كيف تتعين المعرفة التجريبية للأشياء بالنسبة إلى لحظات الأحكام بعامة ، أي بمعرفة كيف يمكن وكيف ينبغي أن تدخل الأشياء من حيث هي موضوعات التجربة تحت تصورات الذهن . ومن الواضح عندئذ أنني أعرف بصورة كاملة ليس فقط امكان ، بل أيضاً ضرورة دخول كل الظواهر تحت هذه التصورات ، أي ضرورة استخدام هذه التصورات بوصفها المبادىء التي تجعل التجربة ممكنة .

٣٧- هيوم ونقد تصوره للعلية :

ولكي نضع تحت الاختبار تصور هيوم الاشكالي (معضلة الميتافيزيقيين Crux metaphysicoium) نعني تصور العلة ، فإننا نجده في المنطق كتصور قبلي في صورة الحكم الشرطي بعامة ، أي في معرفة معينة تستخدم كمبدأ وأخرى كنتيجة لها . لكن من الممكن أن نجد في الإدراك الحسي قاعدة هذه العلاقة التي تنص على أن كل ظاهرة معينة لا بد أن تلحق بها ظاهرة أخرى ، وهذا بصفة مستمرة (مع أن العكس ليس صحيحاً) ؛ وهذه هي الحالة التي يمكن أن استخدم فيها الحكم الشرطي حين أقول : إذا تعرض الجسم فترة طويلة لأشعة الشمس فهو يسخن . والحق أننا لا نجد هنا أيضاً ضرورة لهذه الرابطة وبالتالي فلا نجد تصوراً للعلة .

وعلى كل حال فأنا أتابع كلامي وأقول : إذا كان يجب أن تكون القضية السابقة أي الارتباط الذاتي بين الإدراكات الحسية قضية تجريبية ، فينبغي أن تكون هذه القضية قضية ضرورية وصحيحة صحة كلية ، لكن مثل هذه القضية يجب أن يكون نصها الآتي : إن الشمس بواسطة أشعتها هي علة الحرارة . ويمكن عندئذ اعتبار القاعدة التجريبية السابقة قانوناً صحيحاً لا بالنسبة إلى الظواهر فحسب ، بل فضلاً عن ذلك بالنسبة إلى التجربة الممكنة التي تنسب إليها هذه الظواهر والتي تكون في حاجة إلى قواعد صحيحة صحة كلية وبالتالي صحيحة بالضرورة . وأنا أفهم جيداً تصور العلة كتصور يرتبط بالضرورة بصورة التجربة البسيطة ، وأفهم إمكان التجربة كوحدة تركيبية للإدراكات الحسية في الشعور بعامة ؛ لكني لا أفهم أبداً كيف يكون الشيء بعامة ممكناً كعلة ، وذلك يقيناً بسبب أن تصور العلة لا يشير

أبداً إلى شرط ملازم للأشياء ، بل إلى شرط ملازم للتجربة باعتبار انها لا يمكن أن تكون إلا معرفة صحيحة موضوعياً للظواهر ولتتابع هذه الظواهر في الزمان من حيث أن الظاهرة السابقة ترتبط بالظاهرة اللاحقة بحسب قاعدة الأحكام الشرطية .

٣٨ـ تصورات الذهن لا تنطبق على الأشياء في ذاتها :

ولهذا السبب فإن تصورات الذهن المجردة لا تكون لها أية دلالة على الإطلاق إذا كانت لا تنطبق على موضوعات التجربة وإذا طبقناها على الأشياء في ذاتها (noumena) ، فهي على نحو ما لا تساعد إلا على تهجي الظواهر حتى يمكن أن نقرأها من حيث هي تجربة ؛ والمبادىء التي تتعلق بعالم الحس لا يستخدمها الذهن إلا في التجربة ، وخارج هذه التجربة فلا نجد غير عمليات اختيارية من التداعي ليست لها حقيقة موضوعية ولا يمكن أن نعرف كيف تكون ممكنة ولا أن نجعل انطباقها على الموضوعات شيئاً مؤكداً أو مفهوماً ، لأن الأمثلة التي يمكن أن نستعين بها لا بد وأن تشتق من أية تجربة ممكنة وبالتالي فإن الموضوعات التي تنطبق عليها هذه التصورات لا يمكن أن توجد في جهة أخرى غير التجربة الممكنة .

إن هذه الحل الكامل للمسألة التي طرحها هيوم هو على الرغم من تعارضه مع كل ما تنبأ به ، الحل الذي يحافظ على المصدر والأصل القبلي لتصورات الذهن المجردة ويحافظ أيضاً على صحة قوانين الطبيعة العامة بوصفها قوانين الذهن إنما هو يجعل استعمالها مقصوراً على التجربة لأن إمكانها يقوم أساساً على صلة الذهن بالتجربة ، لا على اعتبار أن هذه القوانين مشتقة من التجربة ، بل على اعتبار أن هذه

التجربة مشتقة منها ، ولم يفطن هيوم أبداً لهذه الصلة التي هي على هذا النحو العكسي .

وهذه هي النتيجة التي نستخلصها الآن من كل هذه البحوث : « كل المبادىء التركيبية القبلية ليست غير مبادىء التجربة الممكنة » ، ولا يمكن أبداً أن تنطبق على الأشياء في ذاتها ، بل فقط على الظواهر بوصفها موضوعات للتجربة . ولهذا السبب أيضاً فإن الرياضة البحتة وعلم الطبيعة المجرد لا يمكن أن يتجاوزا حدود الظواهر البسيطة ولا يمثلان شيئاً غير ما يجعل التجربة بعامة ممكنة ، أو أن ما يشتق من هذه المبادىء يجب أن يكون من الممكن تمثله بالضرورة وفي كل وقت في أيّة تجربة ممكنة .

٣٩ـ كيف تكون الطبيعة نفسها ممكنة ؟

هذا السؤال هو أعلى نقطة يمكن أن تصل إليها الفلسفة المتعالية ،وينبغي أن نقودها إليها باعتبارها نهايتها وكمالها . وهذا السؤال يتألف بصفة خاصة من سؤالين هما :

أولاً : كيف تكون الطبيعة بالمعنى المادي ممكنة أي من جهة العيان بوصفها مجموع الظواهر؟ وكيف يكون بصفة عامة المكان والزمان ممكنين، وكذلك ما يملؤهما؟ أي موضوع الإحساس وتلك هي الإجابة عن هذا السؤال : بواسطة حال القوة الحساسة التي تتأثر على طريقتها الخاصة بالموضوعات المجهولة في ذاتها والتي تختلف تماماً عن هذه الظواهر . ولقد أفدنا القارىء بهذه الإجابةفي كتاب « النقد » نعني في الحساسية المتعالية، وهنا في هذه المقدمة من الإجابة عن المسألة الرئيسيةالأولى .

ثانياً : كيف تكون الطبيعة بالمعنى الصوري ممكنة أي كمجموع القواعد التي يجب أن تخضع لها كل الظواهر بوصفها مرتبطة في التجربة ؟ ولا نجد إجابة أخرى عن هذا السؤال غير هذه ، إنها لا تكون ممكنة إلا بفضل تركيب الذهن الذي يربط بالضرورة كل تمثلات القوة الحساسة بالشعور مما يجعل أولاً طريقتنا الخاصة في التفكير ممكنة ، أي التفكير بواسطة القواعد ، وبهذه الطريقة تصبح التجربة التي تتميز تماماً عن معرفة الموضوعات في ذاتها ممكنة . ولقد أفدنا بهذه الإجابة في كتاب « النقد » نفسه نعني في المنطق المتعالي ، وفي هذه المقدمة خلال الإجابة عن المسألة الرئيسية الثانية .

لكن كيف تكون هذه الخاصية التي تختص بها القوة الحساسة ممكنة أو كيف تكون خاصية الذهن أو الإدراك الذاتي الضروري الذي يرتكز عليه كل تفكير ممكناً ؟ ان الحلول والردود تقف عند هذا الحد ؛ ويجب أن نلجأ دائماً إلى هذا السؤال قبل كل إجابة وكل تفكير في الموضوعات .

إن هناك عدداً كبيراً من الظواهر الطبيعية التي يمكن معرفتها بواسطة التجربة ، إنما لا يمكن معرفة هذا التطابق بين القوانين وترابط الظواهر أي الطبيعة بعامة بواسطة أية تجربة ، ذاك لأن التجربة نفسها تحتاج إلى هذه القوانين لأنها الأساس القبلي الذي يقوم عليه امكانها .

وإن إمكان التجربة عموماً هو إذاً في الوقت ذاته قانون الطبيعة الكلي ، ومبادىء الأولى هي نفس قوانين الثانية . لأنّا لا نعرف الطبيعة إلا بوصفها مجموعة من الظواهر ، أي نحن نعرفها كتمثلات حاصلة في ذواتنا ولا يمكـن أن نستخلص قانون ارتباطها إلا من مبادىء ارتباطها

في ذواتنا ، أي من شروط اتحادها الضروري في الشعور وهو الذي يقوم عليه إمكان التجربة .

حتى إن القضية الأساسية نفسها التي شرحناها في كل هذه الفقرة وهي أنه يمكننا معرفة قوانين الطبيعة العامة قبلياً ، تقودنا من تلقاء نفسها إلى قضية أخرى وهي أن التشريع الأعلى لقوانين الطبيعة يتم في ذاتنا أي في ذهننا ، ولا ينبغي أن نبحث عن القوانين العامة للطبيعة في الطبيعة نفسها بواسطة التجربة ، إنما يجب على العكس أن نتأكد من التطابق الكلي بين الطبيعة والقوانين بواسطة شروط إمكان التجربة الملازمة لقوتنا الحساسة ولذهننا . وكيف يمكن فعلاً معرفة هذه القوانين قبلياً بطريقة أخرى غير هذه ما دامت أنها ليست قواعد للمعرفة التحليلية بل هي الامتدادات الحقيقية التركيبية لها ؟

إن التطابق الضروري بين مبادىء التجربة الممكنة وقوانين إمكان الطبيعة لا يمكن أن ينتج إلا عن سببين : فإما أن نستمد هذه القوانين من الطبيعة بواسطة التجربة ، وإما على العكس أن تشتق الطبيعة من قوانين إمكان التجربة بعامة وهي لا تختلف إطلاقاً عن التطابق الكلي بين التجربة الممكنة بعامة والقوانين .

واختيارنا للسبب الأول فيه تناقض ، ذاك لأنه من الممكن ، بل من الواجب أيضاً أن تعرف القوانين الطبيعية الكلية قبلياً (أي على نحو مستقل تماماً عن كل تجربة) وهي أساس كل استعمال تجريبي للذهن ؛ فلا يبقى أمامنا إلا اختيار السبب الثاني[1] .

---

(١) ولقد توصل كروزيوس (أ) crusius إلى حل وسط وهو أن العقل الذي لا ينخدع ولا يخدع قد غرس أصلاً هذه القوانين في عقولنا . ولكن لما كانت =

لكن يجب أن نميز بين قوانين الطبيعة التجريبية التي تفرض دائماً وجود إدراكات حسية خاصة ، وقوانين الطبيعة الكلية المجردة التي تتضمن فقط شروط الارتباط الضروري بين الإدراكات الحسية الخاصة في التجربة من غير أن تستند هذه الشروط إليها ؛ وبالنسبة إلى هذه الشروط فإن الطبيعة والتجربة الممكنة هما شيء واحد تماماً ، ولما كان التطابق بينها وبين القوانين يقوم على الارتباط الضروري بين الظواهر في التجربة (إذ بدونها لا يمكن على الإطلاق معرفة أي موضوع من موضوعات العالم المحسوس) ، وتقوم بالتالي على قوانين الذهن الأصلية ، فإذا قلت : ان الذهن لا يستمد قوانينه القبلية من التجربة ولكنه يفرضها عليها فإن هذا الكلام سيبدو غريباً ولكنه ليس لذلك بأقل صدقاً ويقيناً .

٤٠ـ الذهن وقوانين العلم :

وسنشرح هنا هذه القضية التي يبدو أننا نغامر بها وذلك بضرب مثل تكون الغاية منه أن نبين أننا ننظر إلى القوانين التي نكتشفها في موضوعات العيان الحسي ـ لا سيما عندما نعترف بأنها ضرورية ـ على اعتبار أنها القوانين التي وضعها الذهن في هذه الموضوعات ، مع أنها من جهة أخرى تماثل في كل شيء القوانين الطبيعية التي ننسبها إلى التجربة .

= هناك مبادىء خداعة تتسلل إلى عقولنا في أوقات كثيرة ـ ونجد أمثلة كثيرة عنها في نسقه الفلسفي ـ فإن مبدأ هذا الرجل يكون إستعماله خطراً بما أنه ليست عندنا أدلة يقينية نميز بها بين إلهام روح الحق وإلهام أبي الكذب .

ملاحظة (أ) كريستيان كروزيوس (١٧١٥ ـ ١٧٧٥) فيلسوف الماني اشتهر بمعارضته لفلسفة ليبنتس وفولف .

فعندما نمتحن خواص الدائرة التي تجعل منها شكلاً يجمع في ذاته عدة تعينات اعتبارية للمكان وتخضع لقانون كلي ، فلا يمكننا إزاء ذلك إلا أن ننسب إلى هذا الشيء الهندسي كياناً طبيعياً . كذلك فالخطان المتقاطعان والقاطعان للدائرة في اتجاه ما ينقسمان دائماً بانتظام بحيث أن المستطيل القائم على قطاعات الواحد يساوي تماماً المستطيل القائم على قطاعات الخط الآخر .

وإني أتساءل إذاً: « هل يوجد هذا القانون في الدائرة أم في الذهن » ؟ . أي هل يتضمن هذا الشكل في ذاته ، بغض النظر عن الذهن أساس هذا القانون ؟ أم أن الذهن الذي أقام هذا الشكل بحسب تصوراته (أي تساوي الأقطار) قد أدخل في الوقت نفسه قانون تقاطع الأوتار بنسبة هندسية في الشكل ؟ ونحن نلاحظ فوراً ـ حين نقوم بالبحث عن أدلة نستدل بها على هذا القانون ـ أنه لا يمكن استنباطه إلا من الشرط الذي أقام عليه الذهن بناء هذا الشكل ونعني به تساوي الأقطار .

ولنتوسع الآن في دراسة هذا التصور حتى نتابع بعيداً وحدة الخواص المختلفة للأشكال الهندسية التي تخضع لقوانين مشتركة ؛ ولننظر إلى الدائرة بوصفها قطاعاً مخروطياً يخضع بالتالي لنفس الشروط الأساسية التي يخضع لها بناء القطاعات المخروطية الأخرى ؛ وسنجد أن جميع الأوتار التي تتقاطع داخل هذه الأشكال ، القطع الناقص البيضاوي والقطع المكافىء ، والقطع الزائد يكون تقاطعها على نحو يجعل المستطيلات المتكونة عن قطاعاتها في نسب متساوية مع أنها غير متساوية وقد نسير أبعد شوطاً من ذلك حتى

إلى النظريات الأساسية في علم الفلك الطبيعي ؛ وهنا نجد قانوناً طبيعياً يتحقق في الطبيعة المادية كلها وهو قانون الجاذبية المتبادلة وقاعدته أن تأثير الجاذبية يتناسب تناسباً عكسياً مع مربع المسافات وأنها تتناقص بنفس النسبة التي تتزايد بها السطوح الكروية التي تمتد فيها قوتها ، وهذا يبدو لازماً بالضرورة من طبيعة الأشياء نفسها ، ومن الممكن عادة معرفته قبلياً .

لكن مهما كانت أصول هذه القاعدة البسيطة التي تقوم على نسبة السطوح الكروية المتباينة الأقطار ، فالنتيجة مع ذلك تكون عظيمة جداً إذا نظرنا إلى تنوع انسجامها وانتظامه بحيث أن جميع مدارات الأفلاك الممكنة تتكون أساساً من القطاعات المخروطية . وينتج من ذلك أيضاً أن بين هذه المدارات نسبة « معينة » ، بحيث أننا لا يمكن أن نتصور قانوناً آخر للجاذبية غير قانون التناسب عكسياً مع مربع المسافات يمكن أن ينطبق على نظام العالم .

إذاً فهذه الطبيعة تستند إلى القوانين التي يعرفها الذهن قبلياً وخاصة بواسطة المبادىء الكلية التي يتعين بها المكان .

والآن أضع السؤال الآتي : هل هذه القوانين الطبيعية موجودة في المكان ويحصلها الذهن بالكشف عن المفهوم الخصب للمكان ، أم أنها موجودة في الذهن وفي الطريقة التي يتعين بها المكان بحسب شروط الوحدة التركيبية التي تنتهي إليها هذه التصورات ؟

إن المكان شيء متجانس جداً وبالنسبة إلى جميع صفاته الخاصة ، شيء لا متعين بحيث أنه لا يمكن أن يكون كنزاً من القوانين الطبيعية . وعلى العكس فإن الذهن هو الذي يعين المكان في صورة الدائرة وفي

الشكل المخروطي والكروي من حيث أنه يتضمن في ذاته أساس وحدة بناء هذه الأشكال . وهكذا فإن صورة العيان الكلية البسيطة التي تسمى المكان هي الحامل substratum لجميع العيانات التي من الممكن أن تتعين بالنسبة إلى الموضوعات الخاصة ، وهي تتضمن حقاً شرط إمكان وتنوع هذه العيانات ومع ذلك فإن وحدة الموضوعات لا تتعين فقط إلا بالذهن وحقاً بحسب الشروط الملازمة لطبيعته الخاصة ؛ وهكذا يكون الذهن إذا هو مصدر النظام الكلي في الطبيعة ، نظراً إلى أنه يدرج كل الظواهر تحت قوانينه الخاصة ، وبذلك تتقوم به التجربة (من حيث صورتها) قبلياً وبواسطتها يخضع بالضرورة لقوانينه كل ما ينبغي أن يعرف تجريبياً ذلك لأننا لا نتناول بالبحث طبيعة الأشياء في ذاتها المستقلة عن شروط قوتنا الحساسة وعن شروط الذهن ، إنما نحن نتناول بالبحث هنا الطبيعة بوصفها موضوعاً للتجربة الممكنة ؛ وحين يجعلها الذهن ممكنة فهو في الوقت نفسه يفرض أن عالم الحواس إما أن يكون طبيعة وإما شيئاً لا يمكن أن يكون موضوعاً للتجربة .

٤١- تذييل لعلم الطبيعة المجرد في نسق المقولات

لن يتمنى الفيلسوف شيئاً أفضل من أن يكون قادراً على استنباط مختلف التصورات والمبادىء التي بدت له متفرقة من قبل عند استعمالها في العيان ، من مبدأ قبلي واحد ، وأن يجمعها هكذا في معرفة واحدة .

إن الفيلسوف كان يعتقد في بداية الأمر أننا قد جمعنا هنا الراسب كله الناتج عن عملية تجريد ما ، ثم بعد مقارنته بالمعارف الأخرى قد تبين لنا أنه يكون جنساً خاصاً من المعرفة ، إنما لم يكن هذا الراسب غير

مجـرد تجمـع . والآن فهـو يعلم أن هـذه الكميـة بـالضبط من التصورات والمبادىء وبلا زيادة أو نقصان هي وحدها التي يمكن أن تكون هذا الصنف من المعـرفة ، وهـو يعترف بضرورة قسمتهـا أي بضرورة المفهوم[1] ، والآن أصبح هذا الفيلسوف لأول مرة صاحب مذهب .

إن عملية استخراج التصورات من المعرفة المشتركة ، تعني تلك التصورات التي لا تقوم أساساً على أية تجربة خاصة والتي نجدها مع ذلك في كل معرفة للتجربة بـاعتبار أنها تكـون من جهة مـا الصورة البسيطة لاتساقها، لا تتطلب من التفكير ومن البصيرة أكثر مما تتطلبه عادة عملية استخراج قواعد الاستعمال الصحيح للألفاظ من اللغة وجمـع العناصر التي يتـألف منها علم النحـو (ممـا يجعـل العمليتـين متقاربتين جداً) ، لكن من غير أن نبين السبب الذي من أجله تحتفظ اللغة بهذا الطابع الشكلي المعين لا ذاك ، وعلى الأقل من غير أن نبين لم نجد بصفة عامة مثل هذا العدد من التعينات الشكلية بلا زيـادة أو نقصان .

وكان أرسطو قد جمع عشرة تصورات أولية مجردة من هذا النوع تحت اسم المقولات[2] ، ولقد وجد نفسه مضطراً فيما بعد لأن يلحق بهذه المقولات التي تسمى أيضاً المحمولات خمسة محمولات بعدية[3] متضمنة جزئياً في المقولات الأخرى (مثل المتقدم ، معاً ، الحركة) ، ولقد كان من الممكن أن نعد هذه القائمة المشوشة إشارة تفيد الباحث

---

(۱) Comprehension .

(۲) الجـوهـر ـ الكيف ـ الكم ـ الإضـافـة ـ أن يفعـل ـ أن ينفعـل ـ متى ـ أين ـ الوضع ـ له .

(۳) المتقابل ـ المتقدم ـ معاً ـ الحركة ـ الجدة .

في المستقبل ، لكن لا يمكن اعتبار أن هذه القائمة قد بنيت على أساس فكرة نمت على نحو طبيعي خليق بالإطراء ، ولهذا السبب فإن التقدم الفلسفي قد دفعنا إلى رفض هذه القائمة باعتبارها عديمة النفع تماماً .

وبفحص العناصر المجردة (التي ليس فيها شيء تجريبي) في المعرفة الإنسانية ، قد نجحت لأول مرة بعد تأملات طويلة في تمييز وفصل التصورين الأوليين المجردين (المكان والزمان) عن تصورات الذهن بصورة يقينية . وهكذا قد استثنيت من هذه القائمة المقولات السابعة والثامنة والتاسعة . أما المقولات الأخرى فلم تفدني لأني لم أجد فيها أي مبدأ يسمح لي بتقدير الذهن بتمامه وأن أعين بصورة كاملة وبكل دقة جميع وظائفه التي تصدر عنها تصوراته المجردة .

ولكي أستنبط مثل هذا المبدأ كنت أبحث عن عملية من عمليات الذهن تحتوي في ذاتها على جميع العمليات الأخرى ، ومن جهة أخرى لا تتميز عنها إلا بالتغيرات المختلفة أو بالأزمنة المختلفة، وتخضع التمثلات لوحدة التفكير عموماً ؛ ولقد وجدت إذ ذاك أن عملية الذهن هذه هي عبارة عن الحكم واستطعت عندئذ أن أستعين بالعمل الذي قد اكتمل على أيدي المناطقة ولم يكن أبداً منزهاً عن الخطأ فوضعت جدولاً كاملاً لوظائف الذهن المجردة التي لم تتعين بالنسبة إلى أي موضوع .

وأخيراً كنت أرد وظائف الحكم هذه إلى الموضوعات عموماً أو بالأحرى إلى الشرط الذي تتعين به الأحكام بوصفها صحيحة موضوعياً ؛ ولقد استنتجت من هنا تصورات الذهن المجردة ولم أشك أبداً أن هذه التصورات هي وحدها بلا زيادة أو نقصان التي يمكن أن تتألف منها كل معرفة للأشياء بواسطة الذهن المجرد .

ولما كنت فعلاً قد أطلقت عليها اسماً قديماً هو المقولات فاني قد احتفظت باسم المحمولات لأطلقه على كل التصورات التي يمكن استنباطها بكامل عددها من هذه المقولات ، وذلك إما عن طريق ارتباطها المتبادل أو عن طريق ارتباطها بصورة الظاهرة المجردة (المكان والزمان) ، أو ارتباطها بمادتها من حيث انها لم تتعين بعد عن طريق التجربة (وهو موضوع الاحساس بعامة) لادراجها في نسق الفلسفة المتعالية (الترتسندنتالية) الذي يجب وضعه ، وهو الغاية التي قد لا نهتم بها إلا في نقد العقل نفسه .

وأهم ما يتميز به ذاتياً المقولات ، أي مايميزه من هذه القائمة المشوشة القديمة التي كانت تتقدم المعرفة من غير أن تستند إلى أي مبدأ ، وما يحقق له أيضاً مكانة في الفلسفة هو أنه يعين الدلالة الحقيقية لمعاني الذهن المجردة وكذلك شرط استخدامها بواسطة المقولات . إذ بدت عندئذ أنها ليست في ذاتها غير وظائف منطقية وهي لهذا لا تضع أقل تصور للشيء في ذاته لأنها نفسها في حاجة فعلاً إلى أن تقوم على العيان الحسي . ولن تفيدنا عندئذ إلا في تعيين الأحكام التجريبية وهي أحكام لا متعينة ومتساوية بالنسبة إلى وظائف الحكم ، وتعطيها بذلك قيمة كلية وتجعل بواسطتها أحكام التجربة عموماً ممكنة .

ولم تخطر بال أول مصنف للمقولات ولا بال أي شخص من بعده هذه الفكرة عن طبيعة المقولات التي يقتصر في الوقت نفسه استخدامها على التجربة وحدها ، ومع ذلك فبدون هذا التصور (الذي يلزم بكل دقة عن اشتقاقها واستنباطها) تكون هذه المقولات عديمة النفع تماماً ، ومجرد قائمة حقيرة من الأسماء لا تفسير لها ولا توجد أية قاعدة لاستعمالها . ولو كانت هذه الفكرة موجودة عند الفلاسفة القدماء فلا

شك أن كل دراسة للمعرفة المجردة للعقل وهي التي تعرف باسم الميتافيزيقا والتي أفسدت عدداً كبيراً من العقول السليمة طوال أجيال عديدة ، كانت ستتخذ صورة مختلفة تماماً يستنير العقل الإنساني بها ولا يهلك كما حدث له عندما انصرف إلى الحيل الغامضة والتافهة التي جعلته غير صالح للعلم الحقيقي .

إن نسق المقولات ينسق بدوره كل دراسة عن كل موضوع من موضوعات العقل المجرد ونستفيد منه تعليماً لا يمكن أن نتشكك فيه أبداً وهو الخيط الموصل إلى معرفة طريقة التفكير الفلسفي ومعرفة أوتاد (أو مقاييس) البحث حتى يكون مكتملاً ، ذلك لأن أزمنة التفكير الذهني التي ينبغي أن يندرج تحتها كل تصور مستغرقة في هذا النسق . وعلى هذا النحو قد تصورنا جدول المبادىء الذي لا يضمن لنا اكتماله ألا نسق المقولات ونحن نجد في قسمة التصورات التي يجب أن تتجاوز الاستعمال الفسيولوجي للذهن[1] نفس الخيط الموصل ، وبما أنه يجب أن يمر بنفس النقط الثابتة المتعينة قبلياً في الذهن الإنساني ، فإنه يرسم باستمرار دائرة مغلقة . وهو لا يدع لنا مجالاً للشك في أي موضوع للذهن المجرد أو للعقل المجرد من حيث أنه يجب أن يوزن بميزان فلسفي ويحسب المبادىء القبلية يمكن أن يعرف على هذا النحو بصورة كاملة . حتى انني لم أمتنع عن العمل بهذا التوجيه وأنا أضع هذه القسمة التي تعد من أكثر القسمات الانطولوجية تجريداً أعني التفصيلي المتعدد لتصور « شيء ما » و « أي شيء » وأن نحقق بهذا التفصيل

---

(١) كيرياخ ، هرتنشتين ان المبادىء التي تتجاوز هذا الاستعمال الفيسولوجي هي الأفكار المتعالية .

جدولاً منظماً وضرورياً (نقد العقل المجرد)[1] وهذا النسق نفسه هو ككل نسق حقيقي يقوم على مبدأ كلي ، له فائدة لم نقدرها حتى الآن حق قدرها ، إذ أنه يستبعد كل التصورات التي من جنس آخر والتي يمكن أن تندس بين تصورات الذهن المجردة ويضع كل معرفة في مكانها . وهذه التصورات التي أطلقت عليها اسم تصورات التأمل

---

(١) كيرباخ وهرتنشتين إذا كنا نستخدم جدولاً للمقولات فمن الممكن أن نبدي عليه هذه الملاحظات المختلفة المفيدة ، فمثلاً :

أ) المقولة الثالثة تجمع في تصور المقولتين الأولى والثانية .

ب) في مقولة الكم والكيف لا نجد إلا إنتقالاً واحداًمن الوحدة إلى الجملة أو من لا شيء إلى العدم لذلك يجب أن يكون تصنيف مقولات الكيف على هذا النحو : الواقع ، النهاية ، النفي المطلق ، بغير تصورات مضافة (Correlata)أو مقابلة (opposite)كما هو الحال في تصورات الإضافة والجهة .

جـ)كما أن الأحكام الحملية هي أساس كل الأحكام الأخرى بحسب ترتيبها المنطقي كذلك فإن مقولة الجوهر هي أساس كل تصورات الأشياء الواقعية .

د) لما كانت الإضافة في الحكم ليست محمولاً خاصاً فإن تصورات الإضافة كذلك لا تضيف تعيناً ما إلى الأشياء .

ومثل هذه الاعتبارات كلها لها فائدة كبيرة . وإذا أحصينا عدا ذلك المحمولات التي يمكن إستخلاصها من كل أنطولوجية جيدة bonne ontologic(مثل أنطولوجيا بورمجارتن) وإذا رتبناها أصنافاً تحت المقولات وبدون أن نهمل في تحليل كل التصورات تحليلاً كاملاً بقدر الإمكان ، فإن هذا التحليل الملحق بها يضيف إلى الميتافيزيقا جزءاً تحليلياً خالصاً لا نجد فيه أية قضية تركيبية يمكن أن نجدها في الجزء (الجزء التركيبي) . وهذا الجزء الأول يكون نافعاً فقط بالنظر إلى دقته وكماله ، إنما فضلاً عن ذلك نجد في تنسيقه لمسة من الجمال .

(de reflexion Concepts) والتي أدرجتها أيضاً في هذا الجدول بواسطة الخيط الموصل للمقولات ، تختلط في العلم الأنطولوجي بغير إذن وبغير دعوى مشروعة مع تصورات الذهن المجردة ، مع أنها التصورات التي تفيد الترابط وبالتالي فهي تصورات الموضوع نفسه .

أما التصورات الأخرى فهي تصورات تفيد في المقارنة البسيطة بين التصورات المعطاة لنا من قبل .. ومن ثم فان لها طبيعة مختلفة وأيضاً طريقة مختلفة للاستعمال وان القسمة المضبوطة التي أجريتها على هذه التصورات تبرئها من هذا الخلط وان فائدة هذا الجدول المنفصل للمقولات لتتضح لنا بصورة أقوى إذا فصلناه كما سنفعل فيما بعد عن جدول تصورات العقل المتعالية لأن طبيعتها وأصلها يختلفان تماماً عن طبيعة وأصل تصورات الذهن (وبناء على ذلك يجب أن تكون لها صورة أخرى مختلفة تماماً) ، وهذا التمييز الضروري جداً بينهما لم يتحقق في أي نسق ميتافيزيقي حتى الآن ولذلك فإننا نجد أن أفكار العقل المجرد تختلط مع تصورات الذهن كأخوة وأخوات في أسرة واحدة ، وما كان من الممكن أن نتجنب هذا الخلط لأننا كنا لا نملك بعد نسقاً مميزاً للمقولات .

٤٢- المنطق الوضعي

يشير المناطقة الوضعيون إلى أن مبدأ التحقق principle of Verification هو الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه علم المنطق . وهذا المبدأ هو المعيار الذي يحدد ما إذا كان للجملة معنى أم لا . وبعبارة أخرى ، فإن الجملة التي لها معنى ، هي التي تعبر عن قضية يمكن التحقق منها ، إما بواسطة التحليل أو التجربة ، وعلى ذلك ، فإن

الجملة التي لها معنى ، هي التي تعبر عن قضية يمكن التحقق منها ، إما بواسطة التحليل أو التجربة ، وعلى ذلك ، فإن الجملة لا يكون لها معنى، إلا إذا كانت تعبر عن قضية، فالقضية المنطقية وحدها هي التي يمكن وصفها بالصدق والكذب ، وكل عبارة لا نستطيع الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، تكون عبارة لا معنى لها .

ويقول اير A. J. Ayer في كتابه « اللغة والحقيقة والمنطق » (لندن ١٩٥١) إن القضية التي نفترض وجودها Putotive Proposition يجب أن تكون هي القضية التي تهدف العبارة اللغوية إلى التعبير عن معناها . وبذلك ، يتساوى أمامنا القول ، بأن القضية التي يمكن أن تكون موجودة ، يمكن أن يكون لها معنى وإذا قلنا عن عبارة ما إنها لا تعبر عن شيء فإن ذلك معناه إن ما تعبر عنه ، لا يمكن التحقق من صدقه بالتجربة .

ونحن نتساءل : هل يمكن أن نفرق مقدماً بين الجملة والقضية ؟ وجوابنا بالتأكيد لا ، فالفرق بين الاثنين هو من جهة التحقق . ويجب أن نشير ، أن هناك فائدة عملية وراء هذه التفرقة . فالقضية المنطقية لها معيار واحد ، هو معيار التحقق . وما يصدق على العبارة يصدق بالتالي على كل عبارة منطقية مساوية لها .

إننا في مجال المنطق ، يجب أن نستخدم القضايا فقط ، ونحيل كل عبارة أو جملة إلى قضية يمكن أن يكون لها معنى ، وتخضع لمبدأ التحقق . فكل مجموعة من الألفاظ ، تؤلف جملة من الناحية النحوية ، ويكون لها معنى من الناحية اللفظية . يمكن أن نطلق عليها اسم المنطوق Statement أو العبارة الإخبارية . ولذلك فسوف نقتصر كلمة القضية على كل منطوق يكون له معنى .

وعندئذ ، تكون القضية عبارة عن فصل فرعي Sub – Class من فصل العبارات الإخبارية .

فإذا ما أردنا أن نطبق مبدأ التحقق ، فإنما نطبقه على العبارات الإخبارية وحدها ، ولا نطبقه على أية عبارة أخرى لا نستطيع التحقق من صدقها سواء بالتحليل أو بالتجربة .

ويميز المناطقة الوضعيون بين التحقق القوي والتحقق الضعيف ، فالأول هو ما تقطع به التجربة ، بينما الثاني يكون محتملاً .

ويؤكد ايير أن كل القضايا التجريبية هي مجرد فروض تخضع لاختبار التجربة ، ولذلك ، فإن صدقها ليس أمراً مستمراً ودائماً . أما التحقق القوي ، فهو يستلزم بداهة ، عدم وجود أية تجربة أخرى مناقضة أو مخالفة .

ومن الممكن وجود قضايا أساسية ، أي صادقة دائماً ، ولا يختلف عليها اثنان ، ولكنها في نظر هؤلاء المناطقة ، يجب أن تكون قضايا تجريبية ، أي تصدق في التجربة على نحو مباشر .

وعندما نفحص أكثر القضايا التي يعبر الناس عنها ، فإننا في الواقع لا نجد فيها مثل هذه القضايا الأساسية basic propositions . ولذلك ، فإذا أردنا أن يكون مبدأ التحقق ، هو وحده معيار « المعنى » في القضايا ، فإنه يجب أن يشمل القضايا الأساسية وغير الأساسية ، وبعبارة أخرى ، أن يكون شاملاً للتحقق القوي والضعيف على السواء .

وهناك ملاحظة أخرى ، وهي أنه بجانب القضية التجريبية ، توجد أيضاً عبارات إخبارية خاضعة للملاحظة الحاضرة أو الممكنة .

إن العبارة الإخبارية التي تتعلق بشيء مادي ما ، تكون في حاجة إلى الملاحظة ، أو إلى مضمون حسي لكي تخضع لمبدأ التحقق . وإذا صادفنا عدة قضايا متصلة ، فإنه يجب أن تكون واحدة منها على الأقل تخضع لهذا الشرط ، بصورة مباشرة .

غير ذلك ، فإنه ينبغي أن تكون القضية تحليلية ، لا تشير إلى أي موضوع يمكن ملاحظته . ومثال ذلك ، كل التعريفات التي نجدها في المعاجم ، يمكن اعتبارها مجرد قضايا تحليلية .

ويجدر بنا أن نلاحظ أيضاً ، أن الاتصال بين القضايا ، لا يكون على نحو دائم أو علم ، طالما أن واحدة منها تكون خاضعة للملاحظة . مثال ذلك ، العبارة الإخبارية الآتية :

هذه النار المشتعلة كانت بسبب عود ثقاب .

فلا نستطيع أن نقول ، ان استعمال أي عود ثقاب ، يسبب حريقاً .

وتنقسم القضايا عند الوضعيين المناطقة إلى قسمين : قضايا تتعلق بالعلاقات بين الأفكار ، وقضايا تتعلق بأمور واقعة . والقضايا الأولى تشمل القضايا القبلية في المنطق والرياضيات ، وهي قضايا ضرورية لأنها تحليلية . ونحن لا نبحث عن صدق هذه القضايا في العالم الخارجي ، لأنها مجرد رموز .

أما النوع الثاني من القضايا . فهي فروض ، يمكن أن يكون صدقها محتملاً ، ولكن لا يمكن أن تكون يقينية .

٤٣- نقد لغة الميتافيزيقا وتطبيق مبدأ التحقق :

ينقد الوضعيون المناطقة ، تلك القضية الميتافيزيقية التي تشير بأن الفلسفة تمدنا بمعرفة الواقع الذي يتجاوز ويعلو على العلم والحس المشترك (الحس السليم) . فالميتافيزيقا في نظرهم لا تستلزم الاعتقاد في هذا التجاوز والعلو ، لأن أكثر الميتافيزيقيين يهدفون إلى تصحيح الأخطاء المنطقية ، أكثر من إبداء رغبتهم في تجاوز حدود التجربة

يزعم الميتافيزيقيون ، أن لديهم معرفة للواقع الذي يتجاوز عالم الظواهر ، فما هي المقدمات المنطقية لمثل هذه القضية ؟ هل تعتمد على بداهة الحواس ؟ إذا كان ذلك ، كذلك ، فكيف نستدل من معطيات الحس على واقع يعلو عليها ؟

يرى هؤلاء المناطقة ، أننا لا نستطيع أن نستدل ، من مقدمات تجريبية ، سواء كانت هذه تتعلق بخصائص الأشياء أو بوجودها ، على أية حقيقة أعلى أو فوق التجربة . ولكن ، قد يعترض الميتافيزيقي على ذلك بقوله إنه يعتمد في أحكامه على بداهة الحواس ، وعلى الحدس العقلي الذي يجعله قادراً على معرفة الوقائع التي لا تقع تحت المعرفة الحسية ، وبالتالي ، فإن الأحكام التي تبنى على هذه المقدمات ، يكون لها تبريرها المنطقي ، وتكون صادقة بالنسبة لهذا العالم ، غير التجريبي .

ويقف الفلاسفة أصحاب دائرة فينا (موريتس شليك ، وورود ولف كارناب وفيتجنشتين وبرتراند رسل)، موقفاً وضعياً ومنطقياً معاً تجاه الميتافيزيقا فهم لا يبحثون عن كيفية وجود هذا العالم فوق

التجريبي ، أو اللاتجريبي ، ولكنهم يبحثون في المقدمات المنطقية التي تؤدي إلى الاستدلال الميتافيزيقي .

وفي رأي هؤلاء ، أن كل عبارة اخبارية ، أو كل منطوق يحيل إلى واقع يتجاوز كل تجربة حسية ممكنة ، لا يمكن أن تكون له أية دلالة ، وعلى ذلك ، فكل ما كتب في هذا المجال ، هو انتاج لا معنى له .

وقد يكون كانط قد أشار إلى ذلك ، عندما رفض الميتافيزيقا التقليدية التي تجاوزت العالم المحسوس . ولكن هناك أسباب أخرى هي التي دفعته إلى ذلك . وأهم هذه الأسباب أن العقل الإنساني يقع في التناقض الجدلي إذا ما حاول أن يتجاوز معرفة عالم الظواهر إلى عالم الماهيات والأشياء في ذاتها . وهو يرفض ميتافيزيقا العلو على أساس أنها واقع مستحيل ، لا على أساس المنطق ، مع أن حدود التجربة الحسية الممكنة ، لا تفرضها طبيعة العقل الإنساني ، إنما تفرضها طبيعة اللغة ودلالتها .

كل فرض تجريبي يمكن التحقق منه بالتجربة ، أما كل فرض يتجاوز التجربة فلا نستطيع أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب ، وبالتالي ، فهو خال من المعنى .

وإذا نظرنا إلى بعض كلمات مثل « الجوهر » ، فإننا يمكن تعريفه بأنه واحدة الظواهر الخاصة بشيء ما . أما إذا أردنا أن نعبر بهذه الكلمة عن « الشيء في ذاته » وأن نميزه عن الظواهر ، فإن ذلك يكون مجرد خطأ في اللغة إذ أن التحليل اللغوي يوضح لنا أن الظواهر التي نتحدث عنها ، ليست في الواقع ظواهر لشيء ما مستقل عنها ، ولكن العلاقات التي بين هذه الظواهر ، هي التي تؤلف هذا الشيء .

كذلك ، إذا تأملنا في كلمة « الوجود » ، فإننا لا نشاهد وجوداً ميتافيزيقيا بل وجوداً حسياً . وفي اللغة ، لا نجد فرقاً بين الجملة التي تعبر عن الوجود ، وتلك التي تعبر عن الصفات المحمولة على الأشياء .

مثال ذلك ، الكتاب موجود .

الكتاب مفيد .

هاتان الجملتان لهما نفس الصيغة اللغوية ، ولكن ليس لهما نفس المعنى المنطقي .

فالقضية الثانية ليس لهـا نفس الصدق المنـطقي الذي يمكن أن يكون للأولى . فالوجود كما يقول « كانط » ليس صفة أو محمول . وقبل أن نصف موضوع ما يجب أن نقرر وجوده أولاً .

إن هيدجر أيضاً يستخدم في ميتافيزيقاه كلمة « العدم » استخداماً خاطئاً ، إذ أنه يجعل له وجوداً .

فكلمة العدم ، هي مثل كلمة الوجود ، لا ينبغي أن تشـير إلى حقيقة ميتافيزيقية بل إلى حقيقة حسية .

والنتيجة التي يستخلصها هؤلاء الوضعيون ، هي أن عـدداً من القضايا الفلسفية التقليدية ، هي قضايا ميتافيـزيقية ، وبـالتالي فهي وهمية .

٤٤- طبيعة التحليل الفلسفي :

يختلف التعريف الفلسفي عن التعريف القاموسي . فنحن نعرف اللفظ أو الرمز ، بصورة واضحة وصريحة ، عندما نأتي بمرادف له .

ويكون هناك تكافؤ بين عبارتين للغة ، إذا كانت العبارة الثانية تقترن بنفس المجموعة من العبارات التي تقترن بها الأولى .

إذا كانت س تتضمن ص ، فإننا نستطيع أن نستنبط ص من س ؛ بينما إذا قلنا أن ق نتيجة ك ، فإن نفي ق يناقض إثبات ك .

والتعريف الفلسفي ، لا يأتي بالرمز المرادف ، أو المساوي ، ولكنه يأتي بالرمز الذي يمكن استخدامه ، دون الإخلال بالمعنى .

٤٥ ـ نظرية برتراند رسل:

إذا نظرنا إلى ألفاظ اللغة فإننا نلاحظ ما يلي : ـ

١ ـ الأعلام تدل على الجزئيات .

٢ ـ الأسماء والصفات وحروف الجر والأفعال تدل على الكليات .

٣ ـ الضمائر تدل على الجزئيات ولكنها مشتركة .

ونحن نرى أنه لا يمكن أن تكون جملة بدون كلمة على الأقل تدل على معنى كلي ، وأقرب مثال لذلك ، العبارة الآتية :

أنا أرغب في هذا

فكلمة أرغب حتى في هذه العبارة ، تدل على كلي ، لأنه ربما أرغب في أشياء والأخرون يرغبون في أشياء أخرى .

وربما لا تخلو جملة في لغتنا من الكليات ، وإن كنا عادة لا نلتفت إليها . وعلى حد قول رسل . كل الحقائق تتضمن كليات ، وكل معرفة بالحقائق تتضمن معرفة مباشرة بالكليات ، وكل كلمات المعجم تقريباً ، تدل على كليات .

وهذه الكليات التي يتحدث عنها رسل ، ليست الصفات والأسماء غير الأعلام ، ولكنها في الواقع ، هي الأفعال وحروف الجر . فهي تدل على العلاقات بين شيئين أو أكثر .

ولنتأمل في هذه العبارة : أدمبرة شمال لندن ، نجد أن فيها علاقة

بين مكانين . ومن الواضح أن هذه العلاقة لها وجود مستقل عن معرفتنا بها فلا بد من أن المكان الذي تقع فيه أدمبره يكون شمال الجزء الذي تقع فيه مدينة لندن ، حتى وان لم يعرف أحد شيئاً عن الشمال والجنوب أو حتى لو خلا الكون من العقول .

ونستخلص من ذلك ، أن العلاقة (شمال كذا) هي من الكليات ، وإذا سألنا ، أين ومتى توجد هذه العلاقة ؟

فالجواب ليس لوجودها مكان ولا زمان . فلا يوجد مكان أو زمان نستطيع أن نجد فيه العلاقة (شمال كذا) وهي ليست في أدمبرة أو في لندن ، إنما هي تربط المدينتين معاً ، فهي محايدة بينهما . كذلك ، لا نستطيع أن نقول أنها موجودة في زمن بعيد ، ولكن أي شيء يمكن إدراكه بالحواس أو بالتأمل الباطني يكون موجوداً في زمن معين . وبالتالي ، فالعلاقة « شمال كذا » ، تختلف اختلافاً أساسياً عن مثل هذه الأشياء التي تدرك بالحواس أو بالتأمل الباطن ، فهي ليست في زمان أو مكان ، وليست مادية ولا عقلية ، ولكنها مع ذلك شيء ما كلي .

الكليات ليست أفكاراً ، ولكنها متى عرفت تكون موضوعات للتفكير . . وعالم الكليات يمكن وصفه بأنه عالم الكينونة ، وهو عالم ثابت غير قابل للتغير ، محكم دقيق ، فيه بغية الرياضيين والمناطقة وبناة النظم الميتافيزيقية ، وكل محب للكمال أكثر من حبه للحياة .

أما عالم الظواهر فهو زائل ومبهم وليست له خصائص واضحة ولا يجري على نسق ونظام واحد ، ولكنه يشتمل على كل الأفكار والمشاعر وجميع الحقائق الحسية والأشياء المادية .

ويرى رسل ، أن معرفتنا بالكليات ، يمكن أن تكون إما معرفة مباشرة أو معرفة عن طريق الوصف .

ولنتأمل في معرفة الكليات ، التي نصل إليها مباشرة . مثل هذه الكليات ما نسميه بالأبيض والأحمـر والأسود والحلو والمر والصلب والسائل . . . الخ أي أنها تشير إلى كيفيات الحقائق الحسية .

فإذا نظرنا إلى بقعة بيضاء لأول مرة ، فـإننا نكـون على معـرفة مباشرة بهذه البقعة. أما إذا رأينا بقعاً بيضاء كثيرة، فإننا نستطيع بسهولة أن نصـل إلى تجريـد البياض الـذي تشترك فيـه جميع البقـع البيضاء . وهكذا ننتهي إلى البياض بمعناه الكلي .

ويطلق رسل على هذه الكليات (البياض ، السواد ، الاحمرار . . الخ) ، اسم الكيفيات المحسوسة .

والنوع الآخر من الكليات ، هو العلاقات التي تربط بين الأجزاء المختلفة للأشياء الحسية المركبة ، فتكون الأجزاء بعضهـا على يسـار البعض الآخر أو على اليمين ، أو يكون بعضها فوق بعض . وبواسطة التجريد أستطيع أن أدرك العلاقات الكلية بين الأجزاء سواء في الزمان أو في المكان .

وهناك علاقـة كلية أخـرى ، نكون عـلى معرفـة مباشرة بهـا ، بالطريقة نفسها ،وهي علاقة التشابه . فـإذا رأيت لونـين أبيضين في وقت واحد . فإني أستطيع أن أرى أحدهما يشبه الآخر .

وتـوجد عـلاقات بـين الكليات ، تمـاماً مثـل التي تـوجـد بـين الجزئيات . ومثـل هذه العـلاقات المنـطقية التي بـين الكليات نـذكر العـلاقات الـرياضيـة . فعندمـا نقول ٢ + ٢ = ٤ ، فنحن نعني أن

المجموعة المؤلفة من تكرار اثنين مرتين ، هي مجموعة مؤلفة من أربعة .

ومن الممكن أن نصرح هنا ، أن كل إنسان قادر على إدراك مثل هذه العلاقات بين الكليات ، وبالتالي فهو قادر على معرفة الأحكام الأولية العامة ، كأحكام الحساب والمنطق . وهكذا يتضح لنا ، ان من بين الكليات التي نستطيع معرفتها ، معرفة مباشرة ، الكيفيات المحسوسة وعلاقات الزمان والمكان والتشابه وبعض الكليات المنطقية المجردة ، أما معرفتنا بالأشياء المكتسبة ، فهي التي نسميها معرفة « بالوصف » وهي تعتمد على الاستنباط والقياس .

ولما كانت المعرفة المباشرة ، هي معرفة بديهية وبالتالي يقينية ، فإن المعرفة بالوصف تخضع للصواب والخطأ . فالحكم الذي يصدره العقل قد ينطبق على الواقعة أو لا ينطبق عليها . ومثال ذلك عندمانقول « الشمس مشرقة » فقد تكون في الواقع مشرقة أو غير مشرقة وهذا هو الاحتمال .

وفي الاستدلال ، يكون صدق النتيجة من صدق المقدمات . ولكن ، يجب أن تكون كل خطوة من خطوات الاستدلال صحيحة بذاتها .

٤٦- الذرية المنطقية : LOGICAL ATOMISM

يعرّف رسل فلسفته بأنها الذرية المنطقية ، ولا يقول عنها إنها فلسفة واقعية . وهو يقول إنه قد وصل إلى الفلسفة عبر الرياضيات ، وعلى وجه أصح ، إنه أراد أن يجد في الفلسفة ، أسباب اليقين بالرياضيات . فالحقائق الرياضية يبدو أنه لا يمكن الشك فيها ، ومع ذلك فبعض مسلمات اقليدس قابلة للشك ، وحساب التفاضل

والتكامل ، فيه بعض المغالطات ، وان كان علم الحساب يشمل الرياضة البحتة .

ولم يقنع رسل بمنطق جون ستيوارت ، ولم يرض عن تجريبية هيوم التي تؤدي إلى الشك . ولكن يبدو أنه تأثر في دراسته بمنطق كانط وبرادلي (١٨٩٨) ، ثم تأثر بعد ذلك ، بجورج مور ، مما أدى إلى رفضه لآراء برادلي .

واتجه رسل إلى تحليل القضايا الرياضية ، واكتشف أن هناك علاقات منطقية تربط هذه القضايا بعضها ببعض . واطلع على آراء بيانو وفريجه ، ودرس نقد فيرشتراس لاتصال المكان والزمان والحركة ، واتضح له . أن علم الحساب ليس وحده الذي يمكن استنباطه من المنطق ، كما كان يظن فريجه .

واكتشف رسل ، الصلة الوثيقة بين اللغة والمنطق في اللغات الهندأوروبية التي يغلب عليها الصيغة الإخبارية، وبالتالي ، فكل قضية تتألف من موضوع ومحمول .

أما إذا وجهنا اهتمامنا إلى العلاقات بين الحدود (مثل قبل وبعد ، كبير وصغير ، يسار ويمين . . . الخ) وهذه العلاقات الذرية ، هي التي تشكل وحدة المنطق والعالم والأشياء .

إن القضايا التي تعبر عن علاقات تكون ضرورية بالنسبة للعلوم الرياضية فعبارة « بين » :

إذا كانت أ تقع بين ب وج ، فإن ب لا تقع بين أ وج .

وكل العلاقات لا تخضع للإرادة الإنسانية ، ولكنها تخضع لنظام وترتيب الأشياء . ونستطيع أن نقول ، إنه بدون الترتيب في العلاقة لن

تكون المصفوفات ممكنة في العلوم الرياضية . فعلم الحساب يضع ترتيباً مسلسلاً بين الأعداد ، وعلم الهندسة بين النقط ، وعلم الطبيعة بين الأحجام المختلفة في الزمان والمكان فنحن لا نستطيع أن نفرض علاقة مطلقة بين الأجسام ، بل إن مثل هذه العلاقات يجب أن تخضع لوضع الأجسام . ويتبع منطق دي مورجان وبيرس نظرية العلاقات والتصور النسبي للمكـان ، على عكس مـا كان يـظن نيوتن (المكـان المطلق والزمان المطلق) كما نجد تطبيقاً لها في نظرية النسبيـة ، كما ظهـرت بوادرها عند أرنست ماخ ١٨٨٣ وأينشتين ١٩٠٥ .

ويؤكد الوضعيون المناطقة (رسل ، كـارناب . . الـخ) أن كل تصور رياضي يمكن اشتقاقه من التصورات الأساسية في المنطق ، وكل عبارة رياضية يمكن ترجمتها إلى عبارة منطقية صرفة :

ومثال ذلك ١ + ١ = ٢

ويمكن التعبير عن هذا الجمع الحسابي بقولنا : إذا كانت الخاصية أ لها العدد الصحيح ١ ، والخاصية ب ، لها العدد الصحيح ١ ، فإن التصورج الذي يوحد بين أ وب ، يكون له العدد الصحيح ٢ . وهذه العبارة المنطقية ، هي من العبارات الأساسية في المنطق . وعلى ذلك ، فكل عبارات علم الحساب يمكن اثباتها كعبارات منطقية صحيحة .

٤٧ـ عبارات المنطقية تحصيل حاصل :

هذا هو الطابع الخاص بالمنطق الوضعي الحديث ونذكر على سبيل المثال ، أن القضيتين ق وك ، يمكن الكشف عن العلاقات الممكنة بين الاثنين بغض النظر عن معناهما ، وبالنظر فقط إلى قيمة الصدق في كل واحدة .

مثلاً : يسقط المطر والثلج .
يسقط المطر ولا يسقط الثلج .
لا يسقط المطر ويسقط الثلج .
لا يسقط المطر ولا يسقط الثلج .

فما نعنيه هنا بتحصيل الحاصل ،أن الواقع لن يخرج من بين هذه الاحتمالات الأربعة .

وعلى ذلك ، فإن الرياضيات ليست علوماً تركيبية ، قبلية أو بعدية ، ولكنها قبل كل شيء علوم تحليلية .

٤٨- منطق العلوم تطبيق للمنطق :

يذهب الوضعيون المناطقة إلى أن تصورات العلوم كلها ، على اختلاف فروعها : العلوم الطبيعية والإنسانية ومثل علم النفس وعلم الاجتماع ، تخضع للمنطق وتقوم على أساس منطقي واحد .

فإذا رجعنا إلى جذور التصورات التي تنطبق على ما هو معطى لنا في الواقع ، أي على مضمون التجربة المباشرة . وبعبارة أخرى ، فإن كل تصورات العلوم يمكن ترجمتها إلى عبارات تتعلق بمعطى التجربة ، حتى أن تصورات علم النفس وعلم الاجتماع ترجع إلى مضمون طبيعي (فيزيائي) طبقاً لمبدأ السلوك ، وهذا هو ما يسمى بالمنهج المادي أو الوضعي .

ويقول رودلف كارناب ، إنه لا تناقض بين النسق المادي والنسق الوضعي فكلاهما واحد ، لأنهما يتعلقان بواقع العالم الفيزيائي . فالنسق يطابق النظرة الابستمولوجية (المعرفية) عن العالم الطبيعي ، أما النسق المادي ، فهو يطابق العلوم التجريبية ، حيث ترد جميع

التصورات إلى العالم الطبيعي ، الذي يجعل التجربة ممكنة .

وهكذا يؤدي المنطق الحديث الذي يستخدم منهج التحليل إلى توحيد العلوم ونحن في الحقيقة لا نجد علوماً مختلفة ، أو مناهج مختلفة ، أو مصادر مختلفة للمعرفة ، إنما يوجد علم واحد . وكل العلوم تجد مكانها في هذا العلم ، وأساس العلوم واحد . والاعتقاد السائد ، بأن هناك فروق أساسية بين العلوم إنما يرجع إلى استخدام خاطيء للغات فرعية في التعبير عنها .

٤٩- الفرض العلمي:

وقد نتساءل : ما هو الغرض من وضع الفرض العلمي ، ولماذا لا نستطيع أن نضع منذ البداية نسقاً كاملاً للعلم ؟

والجواب أن الفرض العلمي ، هو الذي يجعلنا نستبق مجرى إحساساتنا ، ويساعدنا في إجراء التجربة في مجال ما . ومن الممكن أن نصف الفرض العلمي بأنه القاعدة التي يمكن أن تحكم التنبؤ بالتجربة في المستقبل . ولا معنى للتساؤل هنا ، لماذا نريد أن نتنبأ بالمستقبل ؟ لأن الجواب واضح ، وهو أن لدينا رغبة في الحياة والبقاء . ونحن نستخدم التجربة الماضية ، كمرشد لنا في المستقبل .

إن الفرض العلمي ، يساعدنا على تصحيح التجربة في المستقبل ، ولا يساعدنا على تصميم التجربة . ذلك ، لأننا في البحث العلمي ، لا نرفض التجارب التي تنفي هذا الفرض . وبعبارة أخرى ، فإن الفروض ، هي مسبقات التجربة ، التي تمهد في معرفة معطيات الحس الجديدة .

من هنا كان الاحتمال في العلوم والمعرفة . فلا أحد يستطيع أن

يزعم ، بأنه لن توجد في المستقبل تجربة تعارضي الفرض أو القانون . والاحتمال هنا ، ليس صفة ذاتية للقضايا العلمية ، ولكن معناه ، العلاقة المنطقية بين العلم والواقع . فكل ملاحظة ، يمكن أن تقوي من الاحتمال أو تضعفه ، ولا توجد قيمة مطلقة للاحتمال .

واختيارنا للمناهج العلمية الحديثة ، إنما هو نتيجة نجاحها في التجربة . ومن الممكن أن نستخدم في المستقبل مناهج جديدة ، وما نظنه الآن معقولاً ، يمكن أن يصبح لا معقولاً في نظر المناهج الجديدة .

ويتوقف احتمال القضية على أمرين : طبيعة الملاحظة من ناحية ، وتصورنا للمعقولية من ناحية أخرى ، وما يهتم به العالم المنطقي هو مدى انطباق أية قضية على التجربة في الماضي والحاضر والمستقبل .

٥٠- بين الشك والاعتقاد :

والآن ينبغي أن نلقي على أنفسنا هذا السؤال : هل كان هيوم شاكاً ؟ والإجابة على هذا تقتضينا أن نعرض لأحدث الآراء في شك هيوم ؛ ثم نحاول بعد هذا أن نقطع برأي في هذه المشكلة مستشهدين بجانبي الشك والاعتقاد في فلسفة هيوم ذينك الجانبين اللذين بسطناهما في تفصيل .

يرى لينج (Laing) أن شك هيوم أقرب أن يكون شكاً تكتيكياً . فهو بعد أن أيقن من بوار المذهب العقلي بذل جهده للاستناد إلى أسس موضوعية عملية . وفي هذا يقول « إن نظرية هيوم هي جهد طموح هدم الشك ؛ ولإستخدام مبادىء التداعي التي لها طبيعة سيكولوجية ؛ مستهدفاً تفسير بعض معالم الطبيعة البشرية . هو يصارع العقل لا متخذاً العقل كأساس ؛ بل متقبلاً تلك الحجج ضد

الدغماطيقية ومقترحاً طريقاً وسطاً ... إن هيوم معتدل في الفلسفة »[1] . وعلى نحو يماثل هذا يأخذ كمب سميث (Kempsmith)[2] ويتبعه في ذلك هندل Hendel[3] بأن كلمة « طبيعة » Nauralism أنسب للدلالة على فلسفة هيوم من كلمة « شكية » Scepticism . ويظن هويتهد Whitehead[4] أن منهج الانطباعات والأفكار عند هيوم يكشف عن فلسفة تتخذ من الانطباع الحسي الأول دعامة لها . ولامبرست Lampercet[5] يزعم أن من الخطأ اعتبار تحليل هيوم للعلية تحليلاً شكياً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإن كان هذا التحليل مناقضاً للتحليل العقلي .

ويرى لابورت Laporte أن الشك عند هيوم ليس غروراً مطلقاً بالمعرفة البشرية ؛ ولكنه ضرورة الوقوف على حدود هذه المعرفة . وأي حدود يقصدها هيوم ما لم تكن الحدود التي ترسمها التجربة ؟ فالشك هنا يدل على وضعية مماثلة لوضعية (كونت) . ويتفق هذا الرأي مع رأي أحد مؤرخي هيوم المحدثين إذ يقول : «إن هيوم هو أبو الوضعية الحديثة » ذلك المؤرخ هو فالكنبرج Falkeberg[6] ؛ ويتساءل

---

(١) انظر ص ٥٨ من : « B. M. laign: philos. of D. Hume: « london 1932 .

(٢) انظر ص ٤٤٣ و٤٥٤ من : Normon Kemp smith: The philos. of D. Hume (london 1949) .

(٣) انظر ص ٣٣٨ ـ ٣٤٩ من : Ch. W. Hendel: studies in the philos. of D. Hume .

(٤) انظر ص ٢٤٠ من : Whitehead: process and Reality .

(٥) انظر ص ١٣٨ من : Journal of philosophy (xxx No. 5) .

(٦) انظر ص ٦١ ـ ٦٤ من : Jean laporte: (Ibid) Rev. Philos. 1933 وكذلك ص٢١٦من : Falkenberg: Geschichte dere néurnphilos Leipzig . 1937

(لابورت) ما إذا كان هيوم وضعياً ؟ نعم . إذا كنا ننحل هذه الصفة كل من ينحى الأولى a Priori ويسخر من التأملات التي تجاوز آفاق التجربة . وهيوم كما نعلم يقضي قضاء تاماً على التأملات الميتافزيقية . فهنا عند هيوم فهم طيب لدروس (نيوتن) الفلسفية « شك متواضع ينبسط إلى نقطة معينة ؛ وإقرار صريح بالجهل في الموضوعات التي تتخطى كل طاقة بشرية »[1] أليست مقدمة « رسالة في الطبيعة البشرية » تلفظ كأمر مدعي خيالي ، كل بحث عن المبادىء الأولى والكيفيات النهائية ؛ وكل إدعاء بمعرفة تعدو التجربة . ويعتقد (لابورت) أن الأفضل اعتبار الوضعية منصبة على « لحظة » من فكر هيوم ؛ لا لأن فكره قد تطور ، فليس لدينا ما يثبت أن هذا الفكر قد تغير في جوهره من « رسالة في الطبيعة البشرية » إلى « بحث في العقل البشري » إلى « محاورات في الدين الطبيعي » ، بيد أننا نلمس كلما ثارت إزاءنا مشكلة أن هيوم يتناولها على نسق (باسكالي) : نقد لا هوادة فيه للعقل ، أعني شكاً من ناحية ؛ ودغماطيقية حسية ؛ أعني إعتقاداً من ناحية أخرى . ويتفق ليفي بريل Levy Bruhl [2] مع لابورت في هذا الرأي .

ويجمل بنا أن نقف لننعم النظر في هذه الآراء لنستنبط ما عسى أن يكون موقف هيوم في وضوح وجلاء .

إن نقطة البدء في فلسفة هيوم هي الظاهرة الحسية . فهو يأخذ بأن المبدأ الأول للطبيعة البشرية هو أن الأفكار مستمدة من إنطباعات ؛

---

(١) انظر ص ٦٣٠ من « رسالة في الطبيعة البشرية » .
(٢) انظر ص ٢٧ و ٢٨ lèvy Bruhl: préface... op. cit .

وهو مبدأ يتفق اتفاقاً تاماً مع الواقع[1] ؛ ولكن أليس هذا الاتجاه نفسه الدال على « تجريبية » هيوم ينطوي كذلك على اتجاه شكي؟ أليس في اتجاه هيوم هذا تسليم بالمظاهر كما نحس بها وهذا ما يفعله الشاك ؟ بيد أن هيوم لا يحصر نفسه في هذا المجال الضيق ؛ مجال الظاهرة الحسية .

ومع أننا لا نستطيع أن نجد لكلمة « طبيعية » التي ذكرها (كمب سميث) دلالة على فلسفة هيوم ؛ إلا أننا نجد لها ما يبررها في حديث هيوم نفسه ؛ فهو يذكر لنا أن جميع التفسيرات السيكولوجية تعتمد في النهاية على غريزة ما طبيعية لا سبيل إلى تعلقها . وعلى هذا فهو في المحاورات يلاحظ ـ أو بالأحرى يلاحظ (فيلون) : في هذا الركن الضئيل من العالم مبادىء أربع هي العقل والغريزة والتوالد والإنبات يشبه كل منها الآخر . . . إن آثار هذه المبادىء جميعاً معروفة لنا من التجربة ؛ ولكن المبادىء عينها وطريقة عملها مجهولة جهلاً تاماً »[2] . وفي الفصل الثالث من المحاورات ينصح هيوم ـ أو بالأحرى ينصح (كلياتس) ـ « بالاعتماد على الذوق وعلى غرائز الطبيعة البشرية » فإن التعاليم المعروفة عند كل شاك متزن هي فحسب رفض الحجج العصية النائية الرفيعة واتباع الذوق السليم وغرائز الطبيعة البسيطة[3] .

والحق إننا لا نكاد نستبين صراعاً بين النظرة الطبيعية والنظرة الشكية ؛ ما دام ثمة غريزة مجهولة لا سبيل إلى تعلقها أو إلى معرفتها ؛ هي التي تضع يدنا على الضمان النهائي ؛ ذلك الضمان الذي يرى

---

(١) انظر في ذلك الباب الثاني الفصل الأول فقرة ١ من هذا الكتاب .
(٢) انظر الفصل السابع من « محاورات في الدين الطبيعي » الترجمة العربية .
(٣) انظر الفصل الثالث نفس المصدر .

الشكاك أن خصومهم يأخذونه في عجلة على أنه مبدأ معقول واضح وضوحاً آلياً .

وينكر هيوم أنه شاك حين يفكر تفكيراً شديداً متوتراً ، وليس شاكاً حين يهدأ ويتروى[1] . ولا يعدو الإختلاف بين الوجهتين اختلافاً لفظياً « فليس ثمة فيلسوف دغماطيقي ينكر أن هناك إشكالات تتصل بالحواس والعلم معاً ؛ وأن هذه الإشكالات لاتحل على الإطلاق بمنهج منطقي متسق . وليس ثم من شاك ينكر أننا نقع تحت ضرورة مطلقة ـ بصرف النظر عن هذه الإشكالات ـ في التفكير والاعتقاد والبرهنة فيما يتصل بجميع ضروب الموضوعات بل وفي الموافقة أحياناً في ثقة وضمان . ومن ثم فالخلاف الوحيد بين هاتين الشقتين هو أن الشاك يلح ـ عن عادة وهوى أو ميل ـ أعظم إلحاح على الإشكالات ، ويلح الدغماطيقي ـ لأسباب مماثلة ـ على الضرورة »[2] .

قلنا إن هيوم لم ينحصر في نطاق الظاهرة الحسية البحتة. فهو ينطلق في تحليلاته فيحدثنا عن النفاذ العقلي فيما يتصل بالعلاقات وينتهي إلى أن كل عقل مآله ـ حين يتعمق تحليل عناصره ـ الهلاك[3] . هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى نرى هيوم يؤيد الاعتقاد بالأجسام والعلل والعواطف بل ويعتقد أيضاً في الهوية والأنا من حيث أنها موضوع للحب الذاتي[4]. إذاً ففي جانب شك وفي جانب آخر

---

(١) انظر الباب الثاني ـ الفصل الثاني ـ فقرة ٢ من هذا الكتاب .
(٢) انظر الفصل الثاني عشر من [محاورات في الدين الطبيعي] الترجمة العربية .
(٣) انظر ص ١٧٣ ـ ١٧٥ من هذا الكتاب .
(٤) انظر ص ٢٢٩ ـ ٢٣٤ من هذا الكتاب .

اعتقـاد . ومن ثم ففلسفة هيـوم أعمق من أن تقف عنـد الـظاهـرة الحسية ؛ فهو يدرس شيئاً ما يتخطى الحواس ويحيطنا علماً بوجودات وموضوعات لا نراها ولا نحسها ؛ تلك هي العلية[1] . ولا ريب أن هيوم لا يقنع بالظاهرة الحسية ؛ بل يتخذ من التجربة عوناً لـه على تشييد صرح نظريته في المعرفة والعواطف والأخلاق معاً . فهو يتخذ أساساً له واقعة محسوسة أو متذكرة هي سند الاعتقاد . والعلاقة العلية هي - كما لاحظنـا - ضرب من الانتقال السيكـولوجي يتـأدى بنا إلى الموافقة على أن ما نراه وما نحس به قائم موجود ؛ بل والاعتقاد بذلك أيضاً .

ومن هنا نرى أنه إذا كان لفظ شاك يدل على فرد يشك ، فليس هيـوم شـاكـاً . ألم يسلم هيـوم بـوجـود الأجسـام والعلل والحقـائق الحسابية ؛ ولكنه تسليم لا يستند فيه إلى العقل بـل يعتمد فيـه على الإحساس ؟ فليست هذه الحقائق واضحة بذاتها ؛ وليس في وسعنـا البرهنة عليها ؛ ومع ذلك فنحن نعتقد بها .

بيد أننا يصح لنا القول بأن هيوم كان شاكاً وذلـك فيما يتصـل بجميع الحقائق النهائية . ولكنه كذلك وضعياً فيما يختص بالمعتقدات والذوق والعلوم ، وعند هذه النقطة يلتقي أحدث شراح هيوم الذين عرضنا لهم وإن اختلفوا في التفاصيل . ولكنه ثمة أموراً كانت تثير في نفس هيوم القلق وتجعله يضيق ذرعاً في دائرة الوضعية ؛ ومن هنا نراه يحبذ شكاً متواضعاً معتدلاً . فشيء أن نقول بأننا نعتقد في الأجسام ؛ في العلل .. إلـخ وشيء آخر أن نقـول إن هذه المعتقـدات لهـا مـا

---

(1) انظر ص ١٨٧ - ١٨٩ من هذا الكتاب .

يبررها . ومن هنا كان شك هيوم ينصب في الواقع على طبيعة التبرير الذي نستطيع أن ندلي به .

وإذا لم نعتبر الشاك ذلك البيروني اللاهي الذي اعتاد تعليق حكمه ؛ بل العالم الشغوف بالبحث والذي يضع نصب عينيه أن يشك دائماً في قيمة الدليل العقلي الذي يمكن للمرء أن يسوقه ليؤيد الاعتقاد في الأجسام وفي العلل ؟ لكان هيوم ـ والحق ـ شاكاً بهذا المعنى .

ويفحصنا للقضية التي سقناها من المحاورات . نتبين أن هيوم يقصد بها أن كل دغماطيقي يعلم أن ثمة مشكلات في نظرية الإدراك وفي العلوم بوجه عام . ولكن هل يعلم الدغماطيقي كذلك أن هذه المشكلات لا حل لها إطلاقاً بمنهج منطقي متسق ؟ هذا ما لم يسلم به هيوم . ويعني هيوم بالمنهج المنطقي المنسق منهجاً يسوق العلوم جميعاً في قضايا واضحة وضوحاً تاماً إزاء العقل . ولا يتفق هذا مع منحى هيوم في فلسفته . فهو ينكر إمكان « الأولى » وهو يتخذ من التجربة لا العقل سنداً لمعتقداته . ومن ثم فالاستدلالات الآتية من التجربة عاجزة عجزاً تاماً عن الخروج بدليل برهاني . وعندما يذهب هيوم إلى أن الشاك يعتقد ويستدل خضوعاً للضرورة التي تعرضها الطبيعة يعتقد هيوم أن الشكاك ههنا يسلمون بشيء لا يتصل بصميم المسألة إذ أن الضرورة المطلقة في الاعتقاد التي يسلمون بها ليست ضرورة عقلية ولكنها ضرورة حسية .

بيد أننا إلى جانب هذا نحس ألم تلك الجهود اليائسة التي يبذلها هيوم ليدخل في الاستدلالات العلية ضرباً من المنطق . أليس في اطراد العلية ما يمكننا من ترسيخها والحديث عنها كما لو كانت وقائع معطاة في التجربة لا شك فيها ؛ واستنباط نتائج عديدة منها بعمليات منطقية ؟

هذا ما ننتظره من هيوم تلميذ نيوتن . وقد شرع هيوم في القيام به فعلاً لكنه ما لبث أن أدرك أنه أمر عزيز المنال ؛ إذ لا نكاد نقبل عليه حتى تجبهنا مسألة الحقائق النهائية التي لا تستطيع فلسفة لها منهج هيوم أن تخوض فيها .

نخلص مما تقدم إلى أننا لا ينبغي أن ننكر شك هيوم لما هنالك من جوانب وضعية أو بعبارة كمب سميث « طبيعية » - في فلسفته . إن هيوم لهو في آن واحد طبيعي شاك كما ذكر لابورت . بيد أننا يمكننا أن نفسر عناية شراح هيوم المحدثين بالجانب الوضعي من فلسفته على أساس أن هذا الجانب هو الذي يشيد عليه هيوم علم الطبيعة البشرية ، فيسدي لهذا العالم ما أسداه نيوتن للعلوم الطبيعية . الحق أن شك هيوم ليس شكا للهدم بل للبناء .

لقد أفصح هيوم عن رغبته في القيام بمجهود لاكتشاف طريق نخلص به من المشكلات التي تعترضنا ؛ وهذا يجعلنا نواجه مشكلة ذات حدين[1] : إما أن نصل إلى معرفة مكتسبة بمنهج منطقي متسق أعني بينات واضحة بذاتها، أو معتقدات هي عند تحاليلها الأخير حسية في جواهرها وليست منطقية ؛ وقد آثر هيوم الاتجاه الثاني . وإذا صغنا المشكلة على النحو التالي : ألا يمكن للاستدلال الراجح المبنى على الملاحظة والمستند إلى عادات الطبيعة ؛ ألا يمكن لهذا الاستدلال أن يستمد من المنطق ويغدو ضرباً يختلف عن الاقتناع الحسي البسيط الذي ستفرضه علينا طبيعتنا ؟

---

(١) انظر ص ٢٧٩ و ٣٨١ من : 1, laird: opinions recentes sur Hume. (in Rev. philos. 1933 – 34) .

على ضوء هذا السؤال توجهنا فلسفة هيوم إلى طريق جديد يقر هيوم في أمانة بأن لا سبيل له إلى المخاطرة بارتياده .

٩ـ التناغم بين الطبيعة والإنسان

توخى هيوم أن يبين لنا أن الحياة العاطفية هي منبع كل نشاط للذهن في دائرة النظر وفي ميدان العمل . وعلى ذلك فهو يصف العقل بأنه لا يعدو أن يكون غريزة رائعة لا يمكن سبر أغوارها؛ وهي قائمة دوماً فينا وتحمل تسلسلا من الأفكار وتزودها بكيفيات خاصة بفضل ما يجري بينها من علاقات .

والطبيعة تحجب عنا جوهر الأشياء ولا تكشف لنا إلا إنعكاساتها . وثمة عادة أشبه بالغريزة ؛ يعتمد عليها العقل . وسواء أكان الأمر أمر غريزة أو ميل أو نزعة فهو في نهاية المطاف ميكانيزم يعمل ، دونما دراية منها . ربما كان هيوم يقصد من هذا القوى الكامنة في (اللاشعور) وهي تحرك أوجه النشاط المختلفة في الشعور .

ففي صلب فلسفة هيوم نجد أن للشعور لا للعقل الخالص النفوذ الغالب في الحياة الإنسانية . والعقل في نطاق المعرفة يعتمد على الاعتقاد الذي ينتهي إلى ضرب من العاطفة ؛ وهو في الأخلاق عبد للعواطف يأتمر بأمرها .

والعقل التأليفي أو التجريبي يؤدي في المعرفة عمله بطريقة تشبه تلك التي يتبعها الحس الأخلاقي في الأخلاق . والتعاطف يشغل في الأخلاق المكانة التي يشغلها الاعتقاد في مجال النظر ؛ وهما معا يرجعان في نهاية الأمر إلى طبيعة واحدة . حيوية الشعور . والاعتقاد هو الذي يجعلنا قادرين على تخطى التجربة وإقامة استدلالات تتصل بالمستقبل

،وتصطبغ بصبغة الرجحان فتجعل المعرفة ممكنة . والتعاطف، أليس هو الذي في ثنايا الحب يطامن من مشاعر الأثرة فينا ويعقد النصر لخير الكل ؛ للإنسانية قاطبة ؟

وبالرغم مما هنالك من اختلاف في العادات والتقاليد والملابسات فهنالك طبيعة إنسانية متسقة قائمة ؛ والأخلاق إنسانية في نوعيتها . فهي تبدأ مع المشاعر الإنسانية فكما أن هنالك شهوات بدنية سابقة لكل لذة ؛ كالجوع والعطش فهنالك أيضاً شهوات ذهنية كالـرغبة المجـد والانتقام والسماحة . وبفضل هذه النزعات المتعددة الغريزية تجد أن الحياة الأخلاقية تتقوم وتنتظم وتزدهر . والطبيعة البشرية هي على ذلك جماع من غرائز أصيلة ونزعات مستمدة منها . والخيال يعمل في هذه الميول والنزعات ، ومن هنا كان ابتكار الإنسان تبعاً للملابسات . ومن هنا كانت فضيلة العدالة نتيجة ابتكار واتفاق واصطلاح .

ينبغي لنا إذن في أخلاق كأخلاق هيوم أن نستبين النشاط التلقائي للذهن البشري . وقد تكون أخلاق هيوم أخلاق لـذة أو أخلاق منفعة ؛ ولكنها قبل كل شيء أخلاق المنفعة الإنسانية والصالح العام . فإن ضرورات الحياة والتعاطف تجعل الناس يعتادون ويألفون قواعد عامة تعين على تحقيق التوازن بين الأفعال الغريزية والاستعدادات والميول والملابسات الخارجية .

وأخيراً هذا منهج للحياة والعمل . وليس هنالك أخلاق دون إحساسات ومشاعر . إن الأخلاق الإنسانية كان يمكن أن تكون مختلفة عما تألفه فيها الآن لو أن طبيعتنا كانت على خلاف ما ارتأيناها عليه . والعقل يظهرنا على الوسائل التي نتبعها لتحقيق غاية ؛ ولكنه قاصر عن

تحديد الغاية وتجليتها لنا . والغايات النهائية تتفق وتتناغم مع نزعاتنا وميولنا ومشاعرنا .

٥٢- النقد عند هيوم

كان هيوم إذاً من أكبر النقاد في عصره . ويشهد كانط أنه تأثر بنقده إلى حد بعيد . وتكفي إشارته بأنه أيقظه من سباته الدوغماطيقي ، أي أنه فتح أمامه باباً جديداً في الفلسفة ؛ وأخرجه من الإطار التقليدي للفلسفة الألمانية في ذلك الوقت، نعني فلسفة ليبنتس وفولف.

لقد تأثر كانط أول الأمر بالفلسفة الألمانية السائدة في عصره ، وهذا أمر طبيعي ، وكاد أن يسير في نفس التيار العقلي التوكيدي ، وأن يخضع لنفس أسلوب التفكير فيها ، إلا أنه قرأ هيوم فعرف أن النقد يجب أن يكون سابقاً على كل علم ومعرفة . ولقد كان هيوم هادياً ومرشداً ونذيراً لكانط وفلسفته فأوضح له فكرة النقد ومهمته . حقاً لقد انتهى هيوم إلى الشك وقوض من أساسه بناء الميتافيزيقا . أما كانط فلم يصل في نقده وفلسفته النقدية إلى درجة الشك . كما أنه أراد بناء صرح جديد للميتافيزيقا . ولكن هذا لا ينفي إطلاقاً أثر هيوم على كانط برغم أن كانط لم يكن تلميذاً لهيوم ولم ينتم إلى مدرسة النقدية الشكاكة . ومن الممكن أن نقول أنه أخذ عن هيوم فكرة النقد لا مضمونها ؛ ولا ينبغي أن يعتقد أحد اليوم أن كانط لم يقرأ هيوم ؛ أو أن يتساءل بعض مؤرخي الفلسفة الكانطية هل قرأ كانط هيوم أم لا ؟

لقد ظن الأستاذ روبرت ولف في كتابه « نظرية كانط في النشاط الذهني » (١٩٦٣) أن كانط لم يقرأ هيوم مباشرة ولكنه عرفه عن طريق بيتي عندما ظهرت في سنة ١٧٧٢ ؛ الترجمة الألمانية لكتابه

« البحث في طبيعة وثبات الحقيقة » . ويؤكد ولف أن كانط لم يكن يلم باللغة الإنجليزية ولذلك فلم يقرأ «البحث في الطبيعة الإنسانية» لهيوم، ولكنه اطلع على ترجمة جزئية «للمحاورات في الدين الطبيعي » ، قام بها « هامان » ، وعرضها على كانط في سنة ١٧٨٠ . . لكن قد غاب عنه أن هناك ترجمة المانية لكتابي هيوم « البحث في الفهم الإنساني » والبحث في مبادىء الأخلاق، قام بها سولزر ونشرها في ثلاثة أجزاء (١٧٥٤ - ١٧٥٦)، عرفها كانط[١] .

ولا بد أن يجد القارىء تشابهاً وتقارباً عظيماً بين طريقة عرض هيوم لمسألة النقد والطريقة التي عرضها بها كانط . فكلاهما يبدأ بنعي حال الفلسفة والفلاسفة . ونكاد حتى نصادف نفس العبارات في مقدمة «البحث في الطبيعة الإنسانية» لهيوم وفي مقدمة «نقد العقل الخالص» لكانط.

يقول هيوم إن الفلاسفة اليوم غارقون في بحر من الجهل ولا نجد حلاً لأن المسائل التي يمكن أن تعرض أمام محكمة العقل . ثم يتكلم هيوم عن رجل الحكم والعلم الذي يدرك بسهولة ضعف المذاهب الفلسفية السابقة فأصحابها كانوا يثقون ثقة عمياء في بعض المبادىء وكانوا يستخلصون منها نتائج غير دقيقة وكانت هذه المذاهب تنقصها البداهة في العموم كما كان ينقصها الانسياق في المذاهب . ويعترف هيوم بالفرق الشائع بين العلوم التجريبية والعلوم الفلسفية أي بين العلوم التي تتقدم والعلوم التي لم تتقدم حتى الآن . ولا شيء في

---

(١) الفلسفة الحديثة . د . نازلي إسماعيل حسين .

الفلسفة إلا وأصبح موضوعاً للمناقشة وتضاربت الآراء حوله . وإن الضجيج والصخب الذي نسمعه على أبوابها ليدل على أن الحالة هنا ليست على ما يرام . إن أتفه المسائل أصبحت مثاراً للنزاع ؛ وأصبحنا اليوم عاجزين عن إيجاد حلاً لأهم المسائل الفلسفية .

لقد كثرت المناقشات والمنازعات حتى أصبح لا مجال لليقين هناك . وفي كل هذه المناقشات لم يكن يحصل العقل على الجائزة إنما كانت البلاغة هي التي تتفوق عليه وتحرزها . ان النصر لا يحرزه اليوم جنود مسلحون بالبنادق والسيوف ، إنما تحرزه فرق الجيش الموسيقية بالطبول والأبواق .

ونحن لا نجد في مقدمة نقد العقل الخالص كلاماً يختلف عن كلام هيوم . فكانط يريد اليوم أن يعرض أهم المسائل أمام محكمة العقل . وهو يؤكد أن كثرة المنازعات والمناقشات في الميتافيزيقا ؛ بل وكثرة الحروف على أرضها قد تركت هذا العلم في حالة من الفوضى والظلام فلا بد أن نبدأ بحركة نهضة وتنوير جديدة في هذا العلم حتى يتقدم مثل سائر العلوم الأخرى .

ويقول كانط : منذ محاولات لوك وليبنتس وبالأحرى منذ نشأة الميتافيزيقا مهما كان تاريخها بعيداً ؛ فإنه لم يحدث أن أثّر في مصير هذا العلم شيئاً بصورة قاطعة مثل هجوم ديفيد هيوم عليه.

إنه لم يسلط أي ضوء على هذا النوع من المعرفة ولكنه على الأقل قد أطلق الشرارة التي كنا نستطيع بواسطتها أن نحصل على النور إذا ما مست فتيلة تضيء ولا تحترق ؛ فيبقى نورها مضيئاً ، بل ويزداد نورها بفضل عنايتنا بها (مقدمة لكل ميتافيزيقا ـ تمهيد).

وهناك سؤال آخر طرقه ولف في نفس الكتاب وهو : متى عرف كانط هيوم ؟

وهذا السؤال وإن كان في نظرنا أقل أهمية من السؤال الأول إلا أنه يحيلنا إلى مسألة أخرى وهي عن مؤلفات كانط التي تأثر فيها بنقد هيوم ، وهل عرف هيوم قبل كتابه رسالة ١٧٧٠ أم بعدها ؟

ويستشهد ولف برسالة كانط إلى ماركوس هرتز (١٧٤٧ ـ ١٨٠٣) بتاريخ ٢١ فبراير سنة ١٧٧٢ وترجع أهمية هذه الرسالة عند المشتغلين بالفلسفة الكانطية إلى أنها الرسالة التي يشير فيها كانط صراحة إلى خطة وكتاب « نقد العقل الخالص » الذي لم ينشره إلا في سنة ١٧٨١ . ولقد رجعت إلى هذه الرسالة فوجدت فيها مشروع هذا الكتاب وكان كانط في ذلك الوقت يفكر في أن يكون عنوانه حدود القوة الحاسة والعقل . وكان في خطة البحث يقسم الكتاب إلى قسمين : الأول في الظاهريات بعامة أو الميتافيزيقا من حيث طبيعتها ومنهجها . والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين فرعيين يتناول في الأول المبادىء العامة للإحساس والذوق والرغبات الحسية وفي الثاني الأسس الأولى للأخلاق . وهو يذكر في هذه الرسالة أنه يريد أن يبحث عن مفتاح لكل أسرار الميتافيزيقا ، وهذا المفتاح سيكشف لنا عن أسرارها هو : ما هو أساس الصلة بين التمثل والموضوع المتمثل ؟ فإذا كان التمثل هو نتيجة أثر الموضوع على الذات أي تأثر الذات بالموضوع ، ففي هذه الحالة لن نجد أصلاً للمعرفة الضرورية والكلية أي القبلية . وصرح كانط بأنه يعتقد أن التمثلات الحسية تمثل الأشياء كما تبدو لنا ، أما التمثلات العقلية فهي تمثل الأشياء كما هي . لكن

هل من الممكن أن يستقل الذهـن عن التجربة ؟ هذا هو السؤال الذي كان كانط يبحث عن إجابة عنه .

يرى ولف إذاً أن كانط قد قرأ هيوم في ذلك الوقت أي في سنة ١٧٧٢ والحق أن من يقرأ الرسالة يجد فيها إشارة صريحة إلى أفلاطون ومالبرانش وكروزيوس وليبنتس وهو يتكلم عن الإنسجام الأزلي ونجد أيضاً إشارة إلى أرسطو ومقولاته . ولكننا مع الأسف لا نجد أية إشارة عن هيوم في سنة ١٧٧٢ . ولكنه قرأه قبل ذلك بكثير فكان هـردر يقول : كان كانط في محاضراته (١٧٦٢ ـ ١٧٦٤) يناقش آراء هيوم ، كما يناقش آراء روسو وكروز يوس . . أنه قرأه في ترجمات سولزر وعلى الأقل في ترجمة هامان .

أراد هيوم تأسيس علم جديد هو علم الطبيعة الإنسانية ، وهو يريد أن يجعل هذا العلم أساساً لجميع العلوم مثل الرياضيات والطبيعة والدين الطبيعي والأخلاق . لقد أراد ديكارت من قبل تأسيس العلوم على الميتافيزيقا ، ولكن هيوم يبرز كراهيته للميتافيزيقا بالشك فيها . فكل ما يتعلق بهذا الضرب من المعرفة يشهد بجهلنا لذلك يجب أن ننتقل في مجال البحث الفلسفي إلى مركز جديد هو مركز العلوم كلها . وإذا قسمنـا العلوم الفلسفيـة إلى أربعـة أقسـام : منـطق وأخـلاق ونقـد وسيـاسـة ، فـإننـا نجـد أن المنـطق يفسر مبـادىء وعمليات ملكـة الاستـدلال . أما الأخـلاق والنقد فهـما يتناولان بـالدراسـة الأذواق والعواطف الإنسانية والسياسة تهتم بالناس من حيث هم يعيشون في مجتمع ويتبع بعضهم بعضاً ، وهذه العلوم كلها التي لن نجدَ لها حلاً لمسائلها إلا بواسطة هذا العلم الجديد علم الإنسان وهكذا نفهـم أن هيوم كان شاكاً في الميتافيزيقا فقط .

وغير ذلك فقد أراد أن يقدم لنا فلسفة بناءة تبني العلوم على أساس من الملاحظة والتجربة . وبالملاحظة يكتشف هيوم أن الإدراكات الحسية هي إما انطباعات أو أفكار. والفرق بين الاثنين هو من حيث قوة التأثير على الفكر والشعور . فالانطباعات هي الإحساسات والانفعالات كما تظهر لأول مرة في النفس . أما الأفكار فهي الصور الباهتة لهذه الإنطباعات ، وكل واحد منا يدرك بكل وضوح الفرق بين الإحساس والتفكير . ثم يميز هيوم بين الانطباعات البسيطة والمركبة ، وكذلك بين الأفكار البسيطة والمركبة . وإن كل ما هو بسيط لا ينقسم ولا يتجزأ ، أما كل ما هو مركب فهو ينقسم إلى أجزاء . ويجد هيوم توافقاً كاملاً بين الانطباعات البسيطة والأفكار البسيطة . أما بالنسبة للمركبات فاننا نجد استثناءات كثيرة لهذه القاعدة . مثلاً أن إنطباعي بمدينة القدس لا يختلف عن فكرتي عنها . أما إذا تخيلت قدساً جديدة أحجارها من ذهب وجدرانها من ياقوتْ ، فهذه الصورة المتخيلة لا بد وأن تختلف عن الإنطباع الحسي بهذه المدينة . كذلك فكرة الأحمر عندي تتفق تماماً مع إنطباعي باللون الأحمر تحت أشعة الشمس . وبعد الفحص الدقيق للانطباعات والأفكار ينتهي هيوم إلى القول بأن أفكارنا البسيطة تشتق من انطباعاتنا البسيطة التي تمثلها تماماً. ذلك لأن الانطباع يسبق الفكرة دائماً . مثلاً ليست عندي فكرة عن طعم الأناناس إلا إذا ذقته .

ثم يهتم الفيلسوف الإنجليزي بتحليل أنواع الأفكار ويكتشف أن الأفكار التي تشير إلى إضافات وعلاقات هي : التشابه ، الهوية ، علاقات الزمان والمكان (البعيد ، القريب ، فوق ، أسفل ، قبل ، بعد) العدد والكم ثم درجات الكيف (في الألوان والأصوات) ،

والتضاد وأخيراً العلة والمعلول ، ومن بين هذه الإضافات نجد بعضها يتصف بالكلية والعموم مثل الهوية .

ولقد حظيت فكرة العلية بدراسة وافية عند هيوم . وقد حاول البحث عن مصدرها ، أي عن الإنطباع الحسي الذي تمثله هذه الفكرة فلنلقي مثلاً نظرة على شيئين أولهما علة والثاني معلول للأول مهما أدرنا وقلبنا في هذين الشيئين فلن نجد صفة في الأول يمكن أن أقول عنها إنها علة وفي الثاني صفة أخرى أقول عنها إنها معلول . إذاً ، فكرة العلية يجب أن نستخلصها من ثمة إضافة بين موضوعين ونلاحظ أولاً أن العلة والمعلول يجب أن يكونا متجاورين . ومن الممكن أن نقول عن شيئين بعيدين أن أحدهما علة للآخر ولكن سرعان ما نكشف أن بينها سلسلة من العلل المتجاورة .

وهناك شرط آخر غير شرط التجاور بين العلة والمعلول وهو شرط التقدم الزمني للعلة على المعلول ، وبعبارة أخرى فهناك تتابع بين العلة والمعلول . ويوجد شرط ثالث غير هذين الشرطين وهو أن تكون الرابطة بين العلة والمعلول رابطة ضرورية ، فمن الممكن أن يكون هناك موضوع متجاور وسابق ولا يكون في الوقت علة للموضوع الذي يليه .

ويريد هيوم تحليل فكرة الضرورة هذه عند الفلاسفة الذين يقولون إن كل ما هو موجود له علة لوجوده ، وعلة الوجود علة ضرورية . ولكن هذا الاستدلال خاطىء في نظر هيوم لأنه لا يمكن إثباته بالتجربة . وهذا الافتراض يؤدي إلى القول بأن الشيء الذي لا تحدثه علة يحدثه العدم . وفي هذه الحالة نجعل من العدم علة وهذا باطل .

والحق أن التجربة وحدها هي التي يمكن أن تفسر لنا الضرورة ،

نعني هنا التجربة التي فيها التجاور في الإمكان والتتابع في الـزمان . فالعلل الخاصة يجب أن يكون لها بالضرورة معلولات خاصة. وفكرة العلة والمعلول تـأتينا بـالضرورة من التجربـة التي تخـبرنـا بـأن هـذه الموضوعات (الجزئية) كانت في جميع الحالات السابقة مرتبطة معاً . إن فاعلية العلل ليس معناها الأحداث والوجود ، بل التتابع وفكـرة العلية تستند دائماً إلى التجارب السابقة ، وهذا هو معنى الاعتقاد أي محاولة ربط الفكرة بالانطباع . كل فكرة أصلهـا إنطبـاع في نظر هيوم . وفكرة العلية مثل سائر الأفكار الأخرى أصلها انطباع أيضاً . إن الأفكار التي ليس أصلها إنطباعاً حسياً تكون مثل فكرة اللّٰه عند ديكارت فكرة فطرية . ولكن لوك قد ألغى تماماً الفكرة الفطرية من العقل . ونحن لا ندرك العلية من حادثـة واحدة بـل من التكرار . والتشابه بين الماضي والمستقبل يستند إلى العادة . فكل ما اعتدنا على مشاهدته في الماضي نحكم بأننا سوف نشاهده في المستقبل بنفس النظام والترتيب .

وانتهى هيوم إلى تحديد قواعد العلية على النحو الآتي :

١ ـ يجب أن تكون العلة مجاورة للمعلول .

٢ ـ العلة سابقة على المعلول .

٣ ـ يجب أن تكون العلاقة بين العلة والمعلول علاقة ثابتة .

٤ ـ نفس العلة تحدث نفس المعلول .

٥ ـ نفس المعلول يستلزم نفس العلة .

٦ ـ عدم انتظام العلة والمعلول يكون نتيجة اختلاف العلل .

٧ ـ إن المعلول المركب يكون نتيجـة التأليف بـين المعلولات المختلفة البسيطة التي نتجت عن أجزاء متفرقة للعلة .

٨ ـ إذا وجدت العلة ولم يظهر المعلول فذلك لأن هناك عـوامل أخرى تساعد هذه العلة في أحداث أثرها في المعلول .

ومن الممكن أن نقول من الآن إن بحث هيوم في العلية وفي أصل الضرورة التي تتصف بهـا ، قـد دفـع كـانط إلى البحث في ضرورة التصورات بعامة . ويجب أن نؤكد هنا مرة أخرى أثر هيوم على كانط الذي نظر في علاقة العلية باعتبارها حكماً وحكما للتجـربة لا حكـماً للإدراك الحسي فقط ، فهذا الحكم لكي يصبح حكماً كلياً لا بد وأن يكون مصدره العقل لا التجربة .

وليس المجال هنا للقول بأن كانط لم يفهم هيوم . ربما لم يفهمه كما فهمه غيره من الفلاسفة الإنجليز من أمثال ديدر وأوزروا وبربستلي ، ولكنه قد فهمه تماماً في عرضه لمشكلة العلية وفي محاولة حلها على أساس من الملاحظة والتجربة .

٥٣ـ نقد الرياضيات

يتخذ هيوم أداته الجدلية في تناوله للموضوعات الرياضية ، وهو يهدف من وراء جدل مستفيض إلى تقرير مبدأين وهما :

١ ـ أن ليس ثمة انقسام لا متناه إن للزمان أو للمكـان بعبارة أخرى إن لكل من الزمان والمكان حدوداً حسية دنيا (Minima sensibila) ليس بعدها إنقسام . هذا هو المبدأ الأول .

٢ ـ أما المبدأ الثاني فهو إستحالة الفراغ أو الخلاء أعني استحالة قيام امتداد بلا مادة تشغله .

ومن الملاحظ أن هيوم يحرص دائماً على اتباع منهجه الذي طالما تبيناه فيما عرضناه من فصول سابقة. ألا وهو البحث عن الأفكار

في مواطنها الأولى أعني الانطباعات. ففيلسوف هذا منهجه لا ينتظر منه أن يسلم باللامتناهي أو الخلاء . ومن ثم تبرز لنا من خلال سطوره روح تمرد وسخط على كل ما هو من قبيل الأفكار التي نبحث عبثاً عن منبتٍ لها في الإحساس .

ولتبيان هذا نعرض أولاً لنقد هيوم لنظرية الإنقسام اللامتناهي للمكان والزمان. ثم نعرض بعد ذلك للاعتراضات الموجهة إلى إنكار الانقسام اللامتناهي للمكان والزمان وردود هيوم عليها .

وأخيراً نتوخى الإجابة عن هذا السؤال : هل ثمة اتجاه نحو موقف شكي في هذا الجدل ؟

لنأخذ أنفسنا بمناقشة نظرية الانقسام اللامتناهي للمكان والزمان ، ومناقشة الافتراض المترتب على التسليم بها ألا وهو أن كلاً منها يتألف من عدد لامتناه من الأجزاء .

ومن الملاحظ في هذا الصدد أن الفلاسفة طالما أولعوا باعتناق الآراء المتسمة بميسم الإغراب وإن كانت مفعمة بالتناقض واللبس وهم يرومون وراء هذا الظهور بمظهر من يرقى بعلمه إلى آفاق بعيدة عن إدراك عامة الناس . ومن هذه النزعة انبثت في الأذهان آراء خاطئة حيث استقرت على مدى الأجيال متشحة بوشاح الآراء الصائبة . ولعل أول مثل على ذلك تلك النظرية التي نحن بصدد مناقشتها.

لنتساءل هل إنكارنا عن المكان والزمان منقسمة انقساماً لا متناهياً ؟ وللإجابة على هذا ينبغي أن نلاحظ ، أن طاقة الذهن محدودة وأنها لا يمكن أن تصل إلى تصور كلي واف للامتناهي ، وأنه إذا لم يكن هذا من المسلم به فإنه ليمكن أن يتضح وضوحاً كافياً من أبسط

ملاحظة وتجربة . فإن إقامة حدود لعدد الأجزاء معناه إقامة حدود في عين الوقت للإنقسام . والجمع بين هاتين القضيتين وتطبيقهما على دراستنا للفكرة التي نكونها عن أي مكان متناه يبين أنه ما دامت طاقة الذهن محدودة متناهية كما لاحظنا ، وأن ما هو منقسم إنقساماً لامتناهياً هو لامتناه كذلك ، فإن أية فكرة في وسعنا أن نكونها عن المكان يلزم على هذا أن تنقسم إلى أفكار أدنى منها وهذه الأفكار غاية في البساطة وهي لا منقسمة .

ويتأيد هذا بفحص صورنا العقلية ، إذ نجد فكرة حبة الرمل مثلاً ليست متميزة ولا منفصلة إلى عشرين ، إلى ألف ، إلى عشرة آلاف ، إلى عدد لامتناه من الأفكار .

ولا تقل صحة هذا في انطباعات الحواس عنها في الصور العقلية فإننا نلاحظ في جميع الأحوال أن هنالك حداً للإحساس (Miniumum sensibile) يصير الانطباع بعده لا منقسماً . ولنوضح ذلك بالمثال التالي :

إن السبب في أننا لا يتأدى لنا إنطباع محسوس عن الأجزاء الدقيقة للأجسام البعيدة عنا لا يرجع إلى الافتقار إلى إشعاعات ضوئية تسقط على العين وإنما الذي يجعل هذه الأجزاء على هذا النحو هو أنها إنتقلت إلى ما بعد المسافة التي تهبط عندها انطباعاتها إلى الحد الأدنى ، وإذا كان التلسكوب والميكروسكوب يجعل هذه الأجزاء الدقيقة مرئية للعين فليس يرجع ذلك إلى أشعة ضوئية جديدة ولكنه يرجع فحسب إلى تقريب نفس الإشعاعات الصادرة في الأصل من هذه الأجزاء بحيث يعود بها إلى حدها الأدنى أو إلى ما قبل هذا الحد.

وعلى ذلك إذا كنا على حق في إبطال ذلك الزعم الفلسفي الذي

يذهب إلى أن للذهن قوة تصور اللامتناهي في العظم فليس لنا أن نحضره في حدود هي من الضيق بحيث لا يكون في وسعه أن يكون فكرة مكافئة لانطباع غاية في الدقة . فنحن نعلم أن أفكارنا هي نسخ لانطباعاتنا ، وما دام بعض هذه الانطباعات بسيطاً لا منقسماً فإن هذه الانطباعات بمثابة حدود دنيا .

وأياً ما كان فمن اليقيني أننا نستطيع أن نكون أفكاراً ليست أكبر من أصغر ذره في الأرواح الحيوانية لحشرة هي أصغر ألف مرة من السوسة ، وخليق بنا أن نخلص من هذا بأن الصعوبة إنما تقوم في بسط تصوراتنا بسطاً من شأنه أن يتيح لنا تكوين فكرة صحيحة عن السوسة أو عن حشرة هي أصغر ألف مرة منها . إذ لكي نكون فكرة صحيحة عن مثل هذه الحيوانات يلزم أن يكون لدينا فكرة متميزة تمثل كل جزء من أجزائها . وهذا ما تتضح إستحالته بمقتضى مذهب الأجزاء اللامقسمة لضخامة عدد هذه الأجزاء وتكاثرها .

مما عرضناه نتبين أن أفكارنا عن المكان والزمان ليست منقسمة انقساماً لا متناهياً ولكنها تنقسم فحسب إلى أفكار أدنى منها وهكذا حتى تصل إلى أفكار دقيقة جداً هي حدود دنيا ليس بعدها انقسام. وجميع أفكارنا تمثل انطباعات بما في ذلك الأفكار لأدنى حد فإنها تمثل أيضاً انطباعات هي غاية في الدقة والبساطة وهي لا منقسمة .

ولننصرف الآن إلى دراسة المكان والزمان ذاتهما .

خرجنا مما سبق بمبدأ عام ألا وهو أن أفكارنا ممثلات مكافئة لأدق أجزاء الامتداد ، ومن ثم نبني على هذا نتيجة بسيطة هي أن كل ما

يبدو مستحيلاً ومتناقضاً عند مقارنة الأفكار يلزم أن يكون في الواقع مستحيلاً ومتناقضاً . وهذه حقيقة لا مماراة فيها .

ويبسط هيوم حججه على أن المكان لا ينقسم انقساماً لا متناهياً ، فيذكر أنه ما دام كل شيء قابلاً لأن ينقسم إلى ما لا نهاية يحتوي على عدد لامتناه من الأجزاء فإنه يترتب على هذا أنه إذا كان أي امتداد متناه منقسماً انقساماً لامتناهياً فلن يمكن أن يكون ثمتئذ أي تناقض في افتراض احتواء الامتداد اللامتناهي لعدد لامتناه من الأجزاء . وعلى العكس ، إذا كان التناقض إفتراض احتواء الامتداد المتناهي لعدد لامتناه من الأجزاء فحينئذٍ ليس ثمة امتداد متناه يمكن أن ينقسم انقساماً لامتناهياً . والنتيجة الأولى بينه التناقض واللبس، فلقد تبينا فيما سبق أن التأمل في أفكارنا يظهرنا على أن ليس ثمة شيء يمكن أن يكون أكثر دقة من أفكارنا عن الإحساسات لأدنى حد وهذه الحقيقة التي توصلنا إليها من قبل هي بمثابة الكيفية الحقة الامتداد . « وعلى الجملة نخلص بأن فكرة عدد لامتناه من الأجزاء هي نفس فكرة امتداد لامتناه بحيث أنه ليس ثمة إمتداد متناه يحوي عدداً لامتناهياً من الأجزاء وبالتالي ليس ثمة إمتداد متناه منقسماً انقساماً لامتناهياً » .

ويدعم هيوم الحجة السابقة بحجة أخرى أقوى ـ على حد قوله ـ وهي ترجع إلى Malezieu الذي يذكره بالاسم ، ونصها كما يلي :

« من الواضح أن الوجود في ذاته يرجع إلى الوحدة وهو لا ينطبق البتة على العدد اللهم إلا من حيث اعتماده على الوحدات التي يتألف منها العدد » . فمثلاً القول بوجود عشرين شخصاً ليس ممكناً إذا أنكرنا وجود كل فرد منهم . ومن هنا فإنكار انحلال الامتداد إلى وحدات لا منقسمة هو إنكار لوجود الامتداد ، والمفهوم من هذا أن المقصود

بالوحدة هنا أنها ما يوجد لوحده ووجوده ضروري لوجود العدد. ومن هنا لزم أن تكون الوحدة غير منقسمة وغير قابلة للانحلال إلى وحدة أدنى منها ، أي غير قابلة للتعدد . أو بعبارة أخرى المقصود بالوحدة هنا النقطة الرياضية .

ويعطف هيوم من هذا إلى تبيان استحالة انقسام الزمان انقساماً لامتناهياً ، فيذكر أن ثمة حجة خاصة بالزمان ألا وهي أن أجزاء الزمان يعقب بعضها بعضاً ، وليس ثمة واحد من هذه الأجزاء ، وإن كان مجاوراً للآخرين ، يمكن أن يكون مساوقاً له في الوجود « فللسبب عينه الذي لا يمكن معه أن تجتمع سنة ١٧٣٧ مع السنة الحالية ١٧٣٨ ، نجد أن كل لحظة يلزم أن تكون متميزة عن اللحظة الأخرى وتالية لها أو سابقة عليها » .

لهذا السبب يلزم أن يكون الزمان مؤلفاً من لحظات مفردة منقسمة ؟ إذ كانت كل لحظة منقسمة انقساماً لا متناهياً للزم أن يكون هنالك عدد لامتناه من أجزاء زمانية متساوية وفي هذا تناقض شائن .

ويرى هيوم أننا لو تأملنا في طبيعة الحركة نجد أننا إذا سلمنا بانقسام لامتناه للمكان للزم أن نسلم بانقسام مماثل للزمان. وبالتالي لو أثبتنا استحالة الانقسام اللامتناهي في المكان لترتب عليه استحالته في الزمان هذا ما قمنا به.

ويقدم لنا هيوم حجة أكثر وضوحا من حجته في النقط الرياضية فيذهب إلى أننا نسلم في الميتافيزيقيا بوجه عام « بأن كل ما يتصوره الذهن تصوراً واضحاً يحوي فكرة الوجود الممكن أو بعبارة أخرى اللاشيء نتخليه ويكون مستحيلاً استحالة مطلقة» فما دام في وسعنا أن نكون فكرة جبل ذهبي فإن جبلاً كهذا قد يوجد ، وما دام ليس في

الوسع أن نكون فكرة جبل بلا واد فـإنه لمن المستحيـل وجود جبـل كهذا. والآن من اليقيني أن لدينـا فكرة عن الامتـداد، ومن اليقيني كذلك أن هذه الفكرة لما كانت متصورة في الخيال ، فإنها لا تتألف من عدد لامتناه من الأجزاء ما دام في هذا تخط لقوانا المحدودة في الفهم أعني لطاقة الذهن المحدود كما بينا . وعلى ذلك يلزم أن تتألف فكرة الإمتداد من أجزاء لا منقسمة : « وبالتالي فهذه الفكرة لا تتضمن أي تناقض وبالتالي فمن الممكن للامتداد أن يوجد وجوداً واقعياً متوافقاً مع هذه الفكرة . وبالتالي فكل الحجج المستخدمة ضد إمكان النقط الرياضية هي محض مراوغات مدرسية غير خليقة بانتباهنا » .

هذه النتائج تمضي بنا قدما في بحثنا : وهي تظهرنا على ما في البراهين المزعومة عن انقسام لامتناه للامتداد من سفسطة . فلكي تكون هذه البراهين مشروعة يلزم أن نبرهن على استحالة النقط الرياضية . ولكن هذه الاستحالة بينة التناقض ، وليس في الطوق الإدعاء بها .

والآن لنعد من جديد إلى أفكارنـا عن المكان والـزمان لتحـديد طبيعتها بردها إلى انطباعاتها المطابقة ، وفي هذا يقول هيوم . « ليس ثمة كشف قمنا به أكثر مدعاة للسعادة في الفصل في المجادلات الخاصة بالأفكار من ذلك الذي أشرنا إليه من قبـل ، وهو أن لـلانطبـاعات السبق دائماً على الأفكار ، وأن كل فكرة يتزود بها الخيال تظهر أولاً في إنطباع مطابق . هذه الإدركـات الأخيرة (الإنـطباعـات) هي جميعاً واضحة جلية بحيث لا تسمح بأي جدال ، ومع هذا فكثير من أفكارنا هي على نحو غامض جداً بحيث انه من المستحيل على الأغلب حتى عـلى الذهن الـذي يكونها أن يـدلنا دلالـة مضبـوطة عـلى طبيعتهـا وتأليفها » .

فلنأخذ أنفسنا بتطبيق هذا المبدأ لكي نكشف إلى أبعد حد عن طبيعة أفكارنا عن المكان والزمان .

والأمر الوحيد الذي يثبته هيوم معولاً على هذا المبدأ هو أن أجزاء المكان يلزم أن يكون لها إحساسات لأدنى حد وأن تكون هذه إما ملونة أو ملموسة . « إذا لم تعتبر نقطة على أنها ملونة أو ملموسة فإنها لا يمكن أن تحمل إلينا أية فكرة ، وبالتالي فإن فكرة الإمتداد . وهي مؤلفة من أفكار هذه النقط ليس في الإمكان البته أن يكون لها وجود . ولكن إذا كان من الممكن واقعاً أن توجد فكرة الامتداد فإن أجزاءاها أيضاً يلزم أن توجد ، ومن أجل هذا يجب أن تعتبر كملونة أو ملموسة . وعلى ذلك فليس لدينا أية فكرة عن مكان أو امتداد إلا حين ننظر إليه على أنه موضوع لنظرنا أو لمسناه » .

وهيوم يبسط هذه النتيجة على الزمان فيبين اننا نبرهن بنفس الإستدلال على أن اللحظات اللامنقسمة للزمان يلزم أن تكون مشغولة بموضوع ما واقعي أو موجود ، تعاقبه يكون الديمومة ويجعلها متصورة في الذهن .

لنعرض الآن الاعتراضات التي يصطنعها هيوم في جدله موجهة إلى مبدئه الذي فصلنا القول فيه فيما سبق ألا وهو استحالة انقسام المكان والزمان إنقساماً لامتناهياً .

والاعتراض الأول فحواه أن مذهب النقط الرياضية مذهب مفعم باللبس ما دامت النقط الرياضية لا كيان لها أو ليست ذات موضوع Non – Entity وبالتالي لا يمكن أبداً باقترانها بنقط أخرى أن تؤلف وجوداً واقعياً . وبناء على هذا يلزم أن يكون الامتداد منقسماً إلى ما لا نهاية .

ومن اليسير الرد على هذا الاعتراض إذا استرجعنا ما ذكرناه من قبل وهو أن النقط الرياضية هي في رأي هيوم ملونة وملموسة ومن ثم فهي تدرك إدراكاً حسياً وعلى ذلك فلها كيان . فـلا يعتبر هيوم هذه النقط اعتباراً رياضياً بحتاً بل يجعل لها طبيعة فيزيقية وكياناً وجودياً.

أما الإعتراض الثاني فمجمله أن مكونات المكان إذا كانت نقطاً غير منقسمة فحسب، للزم أن تتداخل إحداها في الأخرى وحينئذٍ لن يتقوم المكان بها . إن ذرة بسيطة غير منقسمة إذا مست ذرة أخرى من طبيعتها يلزم حتماً أن تداخلها إذ من المستحيـل أن تمسها بـأجزائهـا الخارجية فحسب ما دام ليس لها أجزاء خارجة لبساطتها التامة . ومن هنا لزم أن تمسها مساً داخلياً كلياً أعني تداخلها . وهذا هو ما يقصد بالتداخل ولكن التداخل مستحيل وبالتالي فالنقط الرياضية مستحيلة كذلك.

ويجيب هيوم على هذا بأننا ينبغي أن نضع نصب أعيننا التمييز بين النقط الرياضية على نحو ما يتصورها والنقط الرياضية المتصورة تصوراً رياضياً محضاً ، وهو يتساءل ماذا يعني بالتداخل ؟ إن جسمين يداخل أحدهما الآخر عندما يتحدان باقترابهما بحيث أن الجسم الناتج عن هذا الاتحاد لا يعدو في امتداده امتداد أحد منهما . ولكن من الواضح أن التداخل ليس إلا تلاشي أحد هذين الجسمين والاحتفاظ بالآخر دون أن يكون في وسعنا أن نميز تمييزاً خاصاً ما تلاشى وما تبقى ، إننا قبل الدنو (دنو الجسمين) لدينا فكرة جسمين وبعد الدنو لدينا فكرة جسم واحـد فقط ، ومن المستحيل عـلى الذهن أن يحتفظ بـأية فكـرة عن الاختلاف بين جسمين من طبيعة واحدة موجودين في نفس المكان في عـين الوقت . فـالتداخـل بهذا المعنى يعني تـلاشي جسم يدنـو من

الآخر . وهذا يدعونا إلى التساؤل عما إذا كان ثمة ضرورة لافتراض أنه عندما تدنو نقطة ملونة أو ملموسة من نقطة أخرى ملونة يلزم أن تتلاشى ؟ لم لا يمكن باتحادهما أن يكونا موضوعاً مركباً ومنقسماً له جزآن متميزان كل منهما يحتفظ بوجوده المتميز المنفصل بصرف النظر عن مجاورته للآخر . ومن هذا يخرج هيوم بأن محسوسين غير ممتدين إذا كانا متجاورين يكونان ما هو ممتد حقيقة ويبدو أن هيوم ليس مقتنعاً تماماً برده هذا ، وهو يلتمس العذر لهذا في الضيق أو العسر الحاصل في الخيال في تصوره لنقطة منفردة . وفي الفقرة التالية التي ننقلها عنه نستبين إفتقاره إلى الثقة التامة في علاجه لهذه الموضوعات الرياضية العويصة : « هذا النقض يؤثر في جميع استدلالاتنا في الموضوع الحالي ، ويجعل من المستحيل تماماً أن نجيب بطريقة معقولة وفي اصطلاحات دقيقة على كثير من الأسئلة التي قد تنشأ فيما يختص به » .

والاعتراض الثالث والأخير ، وهو أهمها جميعاً ، مفاده أن هناك براهين رياضية في التدليل على انقسام لامتناه للمكان. وهيوم يتأهب لدحض هذه البراهين المزعومة ، وهو في قيامه بهذا يكشف عما يكتنف تعريفات الرياضيين أنفسهم للمسطح والخط والنقطة من نقص . لقد عرف المسطح على أنه طويل عريض من غير عمق ، والخط طويل من غير عرض ولا عمق ، والنقطة هي ما ليس له طول ولا عرض ولا عمق . فكيف تعقل هذه التعريفات إن لم تقم على افتراض أن الامتداد مؤلف من أجزاء غير منقسمة ، وبغير هذا كيف يمكن لشيء ما أن يوجد من غير طول أو عرض أو عمق ؟

ونقد هيوم الأول لهذا الاعتراض هو أنه ما لم نسلم بالنقط غير المنقسمة، لا يمكننا أن نتصور حداً لأي شكل سواء أكان مسطحاً أم

خطأً ، إذا جاز إفتراض انقسام الحد انقساماً لامتناهياً لافتقدناه في كل محاولة للوصول إلى آخر أجزائه . فإن كل جـزء يفلت من الحصر بتجزئة جديدة ، مثل الزئبق عندما نحاول أن نمسك به .

وليس أدل على هذه الحجة ـ فيما يقول هيوم ـ من أن المدرسيين كانوا يشعرون شعوراً قوياً بخطرها ، الأمر الذي حـدا ببعضهم أن يقول ، تخلصاً من هذا المأزق ، بـأن الطبيعـة قد مـزجت بين تلك الجزئيات المنقسمة إلى ما لا نهاية وبين عدد من النقط الرياضية وذلك لكي تجعل للأجسـام حداً . والبعض الآخـر يفلت من تلك الحجة بحشد من الأغاليط .

وإذا تمشينا مع ما هنالك من حدود دنيا أو لامنقسمات تتألف منها الخطوط والسطوح والأشكال لتبينا ضخامة عددها وصعوبة حصرها . فإذا لم يكن لدينا مقاس مضبوط لحصر هذه الدقائق المسلم بها فما بالك بالبراهين الهندسية التي تزعم أنها توصلت إلى مبدأ الانقسام اللامتناهي عن دقة وضبط ! إن الهندسة على هذا كثيراً ما تتناول الأبعاد والنسب تناولاً غير دقيق أو في كثير من الحرية .

لنسـأل الرياضيين ماذا يعنون حين يقولون إن خطأً يساوي آخر أو هو أكبر منه أو أصغر . هنا يحارون بـين الأخذ بتـأليف الامتداد من كميات منقسمة إلى ما لا نهاية أو من نقط غير منقسمة . فبعضهم يأخذ بالفرض الأول وأما الفرض الثاني أعني أن الإمتداد مؤلف من نقط غير مقسمة فقد تنشأ بصدده صعـوبة . إن السـطوح والخطوط تتسـاوى عندما يتساوى عدد نقط كل منها ، وكما تتغير نسبة الأعداد تتغير نسبة الخطوط والسطوح . ولكن ، وإن تكن هذه الإجابة صحيحة ، إلا أن أساس التساوي الذي نرجع إليه عديم النفع إطلاقاً . فليس في الوسع

تحديد التساوي أو عدم التساوي من الموضوعات بمثل هذه المقارنة . فالنقط التي تدخل في تأليف أي خط أو أي سطح ، سواء أكانت مدركة بالنظر أم باللمس، على جانب عظيم جداً من الدقة والاختلاط فيما بينها بحيث لا نستطيع البت أن نحصي عددها . ولكن بالإغضاء عن هذه الصعوبة التي تعترض فرض هيوم نراه لا يزال دائباً على مهاجمة نظرية الانقسام اللامتناهي . وهو يعزو هذه الصعوبة إلى قصور الملكات التي نعول عليها في مقاييسنا والتي لا سبيل لنا إلى التعويل على غيرها . فمهما يكن من دقتنا في الإستعانة بهذه الملكات ـ وهو يعني بها الحواس ـ وثقتنا بإدراكاتنا فإننا كثيراً ما نقع في الخطأ . وعلى ذلك فتعريف التساوي ، وإن يكن صحيحاً صحة نظرية ، إلا أنه عديم النفع . ونحن نستخدم مقاييسنا استخداماً نسبياً نعتمد فيه على مقارنة الموضوعات بقدر ما تسعفنا حواسنا . إن الذهن البشري لم تتوفر له هذه الدرجة من الدقة والضبط التي تقضي به إلى يقين مطلق في مقاييسه . « إذ لما كان العقل السليم يقنعنا بأن هناك أجساماً أكثر دقة من تلك التي تظهر للحواس . ولما كان العقل الباطن قد يذهب بنا إلى أن هناك أجساماً أكثر دقة إلى ما لا نهاية ، فإننا ندرك في وضوح أننا لسنا مزودين بأية آلة أو فن للقياس في وسعه توقيتنا من كل خطأ أو عدم يقين » .

وإذا انتقلنا من التساوي وعدم التساوي إلى تمييز أكثر دقة، ألا وهو التمييز الهندسي بين خط مستقيم وخط منحن، فإننا نواجه افتقاراً حتى إلى أساس نظري ، ولن يمكن أن نصل إلى تعريف مضبوط للخط المستقيم فهذا الخط يفهم فحسب كمظهر . « فعندما نخط خطوطاً على ورقة أو أي سطح متصل هنالك ثمة نظام تجري عليه من نقطة إلى أخرى

بحيث أنها يمكن أن تولد الإنطباع الكامل لمنحنٍ أو لمستقيم . ولكن هذا النظام مجهول لنا جهلاً تاماً ؟ وليس ثمة شيء ملحوظ اللّهم إلا المظهر المتحد » . فعندما يذهب الرياضيون إلى أن الخط المستقيم هو أقصر طريق بين نقطتين فإنهم يعرضون لواحدة من صفاته فحسب لا لتعريفه « إذ أنني أسائل أي شخص إذا كان حين يذكر خطاً مستقيماً لا يفكر مباشرة في مظهر كهذا وعما إذا لم يكن يعتبر هذه الصفة اعتباراً عرضياً » .

فالخط المستقيم يمكن أن يفهم وحده مباشرة ، وإن التعريف المزعوم يعقل فحسب بمقارنته بخطوط أخرى نفرض أنها أكثر امتداداً. فليس الأمر إذن تعريفاً للخط المستقيم بل وصفاً له وكذلك الحال في المسطح . نحن إذن نعتمد على المظاهر وعلى الوصف فحسب .

« ولما كان المقياس النهائي لهذه الأشكال ليس مستمداً إلا من الحواس والخيال ، فمن التناقض أن نتحدث عن أي كمال يتخطى ما يمكن أن تحكم عليه هذه الملكات ما دام الكمال الحقيقي لأي شيء يتلخص في مواءمته لمقياسه » .

لما كانت أفكار المكان والزمان هي أفكار عن النسق أو النظام الذي توجد في كنفه الموضوعات فمن المستحيل علينا أن نتصور خلاء أعني امتداد بلا مادة كما أن من المستحيل أن نتصور زماناً إن لم يكن ثم تعاقب أو تغير جار في وجود واقعي .

نتبين من هذا أنه لما كانت فكرة المكان لا تعدو أن تكون فكرة نقط مرئية أو ملموسة موزعة تمشياً مع نظام معين فليس في وسعنا ، يقيناً ، أن نكون فكرة عن الخلاء أعني عن مكان لا يشغله أي شيء مرئي أو ملموس .

ومجمل الاعتراضات على إنكار الخلاء هي أن الناس طالما تنازعوا حول الخلاء والملاء، وفي هذا التنازع دليل على وجود الفكرة أعني فكرة الخلاء ، هذا هو الاعتراض الأول. والاعتراض الثاني يذهب إلى أن إمكان الفكرة دليل على إمكان وجود موضوعها ، وفكرة الخلاء ممكنة حتى إذا كان العالم كله ملاء، إذ في وسعنا أن نتصوره وقد تلاشت منه بعض مادته . والاعتراض الثالث والأخير يذهب إلى أن فكرة الخلاء ليست ممكنة فحسب بل وضرورية أيضاً لحصول الحركة بين الأجسام، إذ كيف يتأتى لجسم أن يتحرك ويفسح السبيل لجسم آخر إن لم يكن هناك ثمة خلاء؟.

الفكرة الأولى التي عالجها هيوم في ردوده على هذه الاعتراضات هي فكرة الظلام وهو يستعملها استعمالاً شائكاً موهماً ، إذ يعني بها غياباً كلياً للمرئيات Visibilia ، أعني غياب الظل كغياب الضوء وغياب المعتم كغياب الناصع ، فهي من ثم فكرة سلبية وليست إيجابية . ولكنها فحسب سلب للضياء أو على الأصح هي سلب للموضوعات الملونة المرئية . إن شخصاً ينعدم ببصره لا يستقبل أي إدراك آخر من إدارة عينينة في كل جانب عندما ينعدم كل ضوء فيها اللهم إلا ما هو مشترك بينه وبين شخص أكمه ، ومن اليقين أن شخصاً كهذا ليست لديه أية فكرة عن الضوء أوالظلام .

ويلاحظ هذا أن هيوم ينحو نحواً غريباً حين يزعم أن الظلام هو فحسب غياب لأي طراز من التجربة المرئية ، ومن ثم لا يمكن أن تعتبر فكرة الظلام تصوراً ممكناً لفكرة الخلاء أعني فكرة امتداد من غير مادة .

إن فكرة الخلاء ترجع إلى خطأ ووهم كما سنتبين ذلك من تأملنا في الأحوال الثلاثة الآتية :

١ ـ جسمان مرئيان يظهران وسط ظلمة شاملة ، فإن الإشعاعات الساقطة منهما تؤثر في العين على نفس الزاوية ، كما لو كانت المسافة بينهما مشغولة بموضوعات مرئية تمدنا بفكرة حقيقية عن الامتداد .

٢ ـ جسمان موضوعان بينهما مسافة مظلمة ، بحيث يؤثران في العين على نحو مماثل لتأثرها بجسمين آخرين بينها مسافة مرئية ، فإن التجربة تظهرنا على أن المسافة اللامرئية اللاملموسة بين الموضعين قد تستحيل إلى مسافة مرئية ملموسة دون أي تغير في الموضوعات ذات المسافة .

٣ ـ ونلاحظ من ثم أن النوعين من المسافة (مسافة مرئية ملموسة ومسافة لا مرئية لا ملموسة) لهما على التقريب نفس الانطباعات في كل ظاهرة طبيعية . فكل الكيفيات مثل الحرارة والبرودة والضوء . . . الخ بنسبة المسافة سواء أكانت هذه من النوع الأول أم من النوع الثاني .

ههنا إذن أحوال ثلاثة يتفق فيها نوعا المسافة ، النوع المحسوس والنوع غير المحسوس :

١ ـ الموضوعات تؤثر على نحو واحد سواء أكانت منفصلة بهذا النوع من المسافة أو ذاك .

٢ ـ والنوع الثاني من المسافة أعني المسافة غير المحسوسة نراه قادر على الاستحالة إلى النوع الأول .

٣ ـ والنوعان على السواء تتناقض فيهما قوة كل كيفية في الموضوعات .

هذا الاتفاق بين هذين النوعين من المسافة يكفي في رأي هيوم لكي يفسر لنا كيف الواحد منهما يختلط في سهولة تامة بالآخر ، ومن هنا كان لنا أن نتوهم أن لدينا فكرة الامتداد ، امتداد خال من أي موضوع

سواء أكان موضوعاً للبصر أو للمس أعني فكرة الخلاء . ليس لدينا فكرة من هذا القبيل وكل ما فعلناه هو أننا استعضنا عن غير وعي منا بذلك عن الفكرة الإيجابية ، وهي فكرة الإمتداد المرئي الملموس ، بفكرة أخرى سلبية هي فكرة امتداد غير مرئي ولا ملموس ، أعني الخلاء .

من هذا يتبين أن الخلاء لا وجود له ما دام الامتداد غير المحسوس الذي نظنه خلاء قد يستحيل إلى امتداد محسوس . وإنما مصدر الخطأ في ظننا هذا راجع إلى ما بين نوعي المسافة من تشابه كما بيَّنا .

هذا هو تفسير هيوم للفكرة الواهمة عن الخلاء ، وليس من قصده أن ينفذ إلى طبيعة الأجسام وأن يفسر العلل الخفية لأعمالها ، فإن هذه مهمة تتخطى مجال الفكر البشري ، إذ لا يمكننا ألبتة أن نزعم معرفتنا لجسم بغير تلك الصفات الخارجية التي تتبدى للحواس .

وفيما يختص بالزمان نلاحظ أن ليس ثمة وجود لفكرة زمان خال كما لاحظنا استحالة الخلاء . فنحن لا نستطيع أن ندل على أي انطباع قد استمدت منه ، ولا نستطيع من ثم أن نسلم بأنها فكرة ممكنة . ولكن ههنا أيضاً كما في حالة الخلاء بعض مظاهر جعلتنا نتخيل أن لدينا فكرة من هذا القبيل . إذ لما كان هناك تعاقب متصل للإدراكات فإن فكرة الزمان حاضرة فينا على الدوام ، ولكونها هكذا فكثيراً ما نطبقها على الموضوعات غير المتغيرة .

لا يزال هيوم يمضي بنا في إستعراض آرائه في الموضوعات الرياضية من مشكلة عويصة إلى أعوص منها حتى نحس بما يقاسيه من عناء في التخلص من المأزق . ولقد تبينا في عرضه لرأيه في الإنقسام اللامتناهي للمكان والزمان أن هذا الانقسام مستحيل ، وهو يعرض من ثم مذهبه

في الحدود الدنيا ويذكر أن هذه الحدود لا منقسمة وأن لدينا أفكاراً مكافئة لها دقتها . ولكنه بعد ذلك الموقف التقريري يعود فيضع أصبعنا على صعوبة ليس من سبيل إلى تلافيها ، ألا وهي أنه وإن تكن الانطباعات واضحة جلية إلا أن الأفكار كثيراً ما تتلبس بالغموض ، الأمر الذي يستحيل معه على الذهن في كثير من الأحيان أن يدلنا دلالة مضبوطة على طبيعتها وتأليفها .

وعلى هذا فإذا كان مذهب الانقسام اللامتناهي للمكان مستحيلاً فإن مذهب الأجزاء اللامنقسمة أو النقط الرياضية الذي يعرضه علينا هيوم هو كما يذكر غاية في الصعوبة والاستعصاء ، إذ لا تقع هذه الأجزاء تحت الحصر لضخامة عددها وتكاثرها .

إن هيوم يحصر نفسه في مجال الإحساس فهو لا يتعدى في أحكامه المنصبة على هذه الموضوعات ما تظهره عليه إدراكاته ، ومن ثم كان من الطبيعي أن نتناول في شك المقاييس الهندسية. أرأيت إليه كيف أبان النقص في التعريفات الهندسية واعتبرها مجرد أوصاف فحسب وهو يرد هذا إلى قصور ملكاتنا (يعني حواسنا) التي نعول عليها في مقاييسنا والتي لاسبيل لنا إلى التعويل على غيرها. فمهما يكن من دقتنا في الاستعانة بها وثقتنا بإدراكاتنا فإننا كثيرا ما نقع في الخطأ. فالذهن البشري لم تتوفر له هذه الدرجة من الدقة والضبط التي تفضي إلى يقين مطلق في مقاييسه .

فخلاصة ما ينبئنا به موقف هيوم في علاج الموضوعات الرياضية على النحو الذي تبيناه من عرضنا له ، هو أنه لا يبعد في أحكامه عن التجربة . والتجربة لا تمدنا بيقين مطلق بصدد هذه الموضوعات ، لأن الأدوات التي نستعين بها في هذا قاصرة عن التأدي لمثل هذا اليقين .

وإذن فلا تزال في أبحاثنا فرجة يتسرب منها الشك إلى أحكامنا .

٥٤ـ الاعتقاد والعالم

قلنا إن الطبيعة تزود دائماً عن حياضها مهما يكن من عنف مهاجمتنا لها وانقضاضنا عليها . والطبيعة تفرض علينا أن نستدل ونعتقد بأمور الواقع . والشاك يواصل على الاستدلال والاعتقاد وإن زعم أنه لا يستطيع الزاد عن عقله بعقله ، ومن هنا كان من المحتم عليه أن يسلم بوجود الجسم إذ أن هذا التسليم أمر لازم تفرضه الطبيعة علينا .

أما أن نتساءل ما إذا كان ثمة جسم أم لا ؟ فهذا عبث . وأما أن نتساءل ما هي العلل التي تؤدي بنا إلى الاعتقاد في وجود الجسم ؟ فهذا ما يجدر بنا الشروع في بحثه . فمجال البحث إذن يتحدد على هذا الوجه : ما هي العلل التي تؤدي بنا إلى الاعتقاد بوجود الجسم ؟

تفرقة بسيطة يتقدم بها هيوم ولكنها على جانب عظيم من الأهمية ، هي التفرقة بين وجود متصل للموضوع ووجود متميز له . لم ننسب وجود متصلاً للموضوعات حتى حين لا تكون ماثلة للحواس ؟ ولم نفترض أن لها وجوداً متميزاً عن الذهن والإدراك ؟ هذان السؤالان المتعلقان بوجود الجسم المتصل ووجوده المتميز مرتبطان ببعضها أوثق ارتباط . إذا كانت المحسوسات تستمر في الوجود حتى عندما تكون مدركة فإن وجودها يكون في مجال مستقل متميز عن الإدراك ، والعكس إذا كان وجودها مستقلاً متميزاً عن الإدراك فإنها يلزم أن تستمر في الوجود حتى وإن لم تكن مدركة . ينبغي لنا إذن أن ننظر فيما إذا كانت الحواس أو العقل أو الخيال فيها إذا كان أحد منها هو الذي يولد الاعتقاد بوجود متصل متميز للجسم[1] .

---

(١) انظر ص ١٨٧ و ١٨٨ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

لنتساءل هل تكفي الحواس لجعلنا نسلم بوجود متصل لمدركاتها؟ لا ، ليس في مقدور الحواس أن تدلنا على وجود متصل لموضوعاتها . لأن التسلم بهذا يفضي بنا إلى تناقض بينٍّ ، إذ يتعين علينا معاً افتراض استمرار الحواس في عملها أعني الإدراك حتى بعد أن تتوقف عن هذا العمل وإذا كانت الحواس لا توفنا على وجود متصل لموضوعاتها فهل تدلنا على تمييز هذه الموضوعات ؟ لا . لأنه إذا كانت الحـواس تمثل إنطباعاتها على أنها خارجة مستقلة عنا ، للزم حينئـذٍ أن نكون نحن أنفسنا والموضوعات كذلك ، أن نكون جميعاً موضوعـات لحواسنـا ، بحيث يتيسر لها التمييز بيننا وبين هذه الموضوعات . ولكن الحواس عـاجزة عن هـذا ، وهنا تنهض المشكلة : إلى أي حـد نكـون نحن موضوعات لحواسنا ؟ هنا يقول هيوم : « إنه لمن اليقين أن ليس ثمة مسألة في الفلسفة أشد استعصـاء من تلك المسألـة الخاصـة بالهـوية وبطبيعة المبدأ الموحد الذي يقـوم الشخص » . إن أفكارنـا عن الأنا والشخص لا تثبت أبداً ولا تتحدد البتة فمن التناقض واللبس الظن بأن الحواس يمكنها أن تميز بين أنفسنا وبين الموضـوعات الخـارجية . ليست الحواس إذن قادرة على إيهامنا بأن للموضوعات وجوداً متصلاً وهي عاجزة كذلك عن إيهامنا بأن الإدراكات متميزة عن أنفسنا . نعم قد يبدو لنا أول وهلة أن الحواس وحدها قمينة أن توقفنا على الوجود الخارجي للجسم ، أليست الورقة التي أخط عليها الآن تحت يدي ، وأليست جدران الحجرة متضحة لعيني ، والمناظر بادية لي من خلال زجاج النافذة ؟ ولكننا عندما نتأمل في الاعتبارات الآتية نقتنع بخطأ ما ذهبنا إليه في البداية :

١ ـ ليس جسمنا هو الذي ندركه حين نرى أعضاءنا وأطرافنا ،

ولكننا ندرك فحسب انطباعات معينة تنفذ عن طريق الحواس ، فإضافة وجود جسم واقعي لهذه الانطباعات أو لموضوعاتها هو فعل ذهني تستوي صعوبة تفسيره مع صعوبة تفسير ما نحن بصدد إختباره من أمر الحواس .

٢ ـ إن الذهن وإن يكن يعتبر الأصوات والطعوم والأرائح بوجه عام كيفيات مستقلة إلا أنها ليس لها وجود في الامتداد وبالتالي لا يمكن أن تظهر للحواس قائمة في الجسم .

٣ ـ كذلك البصر لا يوقفنا وحده على المسافة والبعد دون الاستعانة بالإستدلال والتجربة .

نخلص مما عرضناه بأن الاعتقاد في إستقلال الإدراكات عنا ليس متأدياً من الحواس ولكنه مستمد من التجربة والملاحظة . وسنتبين فيما بعد أن ما نستخلصه من التجربة أبعد عن أن يوائم نظرية استقلال إدراكاتنا . هذا إلى أننا يمكن أن نلاحظ أننا عندما نتحدث عن وجودات واقعية متميزة ، فنحن نرى بوجه عام إلى استقلالها عن أنفسنا بالأغضاء عما قد يكون لها من وجود خارجي في المكان[1] .

نرى من هذا أن الحواس لا تمدنا بأية فكرة عن وجود متصل لأنها لا يمكن أن تعمل في نطاق يتعدى نطاق الامتداد الذي ينحصر عملها فيه في الواقع . وهي كذلك لا تبعث فينا اعتقاداً بوجود متميز لأنها لا يمكن أن تعرضه للذهن كشيء ممثل أو كشيء أصلي . فلكي تعرضه للذهن كشيء مُمَثل يلزم أن تعرض موضوعاً وصورة معاً وهذا لا يتأتى لها. ولكي تجعله يظهر كشيء أصلي يلزم أن تخدعنا وهذا الخداع لا يتم إلا

---

(١) انظر ص ١٩١ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

بفضل العلاقات ـ التي يستطاع بواسطتها أن يقارن الموضوع بنا ـ والحواس قاصرة عن استخدامها . وعلى ذلك يمكننا أن نخلص في يقين بأن الحواس لا تؤدي بنا إلى الاعتقاد في وجود متميز مستقل لموضوعاتها . فهل نصل إلى الاعتقاد عن طريق العقل ؟ سنرى .

يمكننا أن نلاحظ أن هنالك أنواعاً ثلاثة مختلفة من الانطباعات تتأدى بواسطة الحواس . النوع الأول هو هذه الانطباعات الخاصة بشكل الأجسام وحركتها وصلابتها ، والثاني الانطباعات الخاصة بالألوان والطعوم والأرائج والأصوات والحرارة والبرودة ، والثالث هو الآلام واللذائذ التي تنشأ من إحتكاك أجسامنا بالأشياء كحز لحمنا بسكين وما أشبه . ونلاحظ أن كلا من الفيلسوف والعامي الساذج يفترض أن للنوع الأول وجوداً متميزاً متصلاً . والساذج وحده هو الذي ينظر للنوع الثاني نفس النظرة ثم يتفقان ثانية في اعتبار النوع الثالث محض إدراكات وبالتالي موجودات غير متصلة أعني منقطعة تعتمد على غيرها[1] .

ويرى هيوم أن اللون والصوت . . . إلخ ما هنالك من إنطباعات النوع الثاني توجد بنفس الطريقة التي توجد بها إنطباعات النوع الأول ، وإذا كنا نقوم بتفرقة بين هذين النوعين فإن هذه التفرقة لا تنشأ من محض الإدراك . ولقد كان الحكم السريع يتميز وجود الكيفيات الأولى واتصاله قوياً جداً إلى الحد الذي ظن الناس معه حين تقدم الفلاسفة المحدثون برأي معارض أقول ظنوا أنهم يستطيعون أن يفندوا هذا بالرجوع إلى تجربتهم وحواسهم . ويرى هيوم كذلك أن الألوان

(١) انظر ص ١٩٣ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

والأصوات . . . إلخ كيفيات النوع الثاني هي في الأصل من نفس مستوى اللذة التي نستشعرها من الدفء والألم الذي نحسه من حز السكين والتمييز بين هذين النوعين لا يقوم في الإدراك أو في العقل بل في الخيال . وإذن فليست الحواس تستطيع أن تميز بين هذه الأنواع الثلاثة من الكيفيات .

كذلك العقل لا يتأدى لنا منه إعتقاد في تميز الموضوعات واتصالها . وأياً كانت الحجج المقنعة التي يمكن للفلاسفة اصطناعها ليحلو في الذهن الاعتقاد بموضوعات مستقلة فإن أغلب أفراد الجنس البشري لا يرجعون إلى هذه الحجج حين ينسبون الموضوعات إلى بعض الانطباعات وينكرونها عن البعض الآخر . وتبعاً لهذا نجد أن جميع النتائج التي يخرج بها الساذج تعارض أشد معارضة تلك النتائج المؤيدة بالفلسفة . ذلك « لأن الفلسفة تنبئنا بأن كل شيء يظهر للذهن ليس إلا إدراكاً ، وهو غير متصل ويعتمد في وجوده على الذهن بينما السذج يخلطون الإدراكات بالموضوعات وينسبون وجوداً متميزاً متصلاً لهذه الأشياء التي يشعرون بها أو يرونها » .

أضف إلى هذا أننا بقدر ما نعتبر إدراكاتنا والموضوعات شيئاً واحداً لن نستطيع أن نستدل من وجود الواحد على وجود الآخر أو نبني أية حجة على علاقة العلة والمعلول وهي ـ كما نعلم ـ العلاقة الوحيدة التي تجعلنا نثق بالواقع . وحتى بعد أن نميز إدراكاتنا من موضوعاتنا سيظهر لنا جلياً وفي الحال قصورنا عن الاستدلال من وجود أحدهما على وجود الآخر . وعلى هذا نجد أن العقل على الحالتين (حالة عدم التمييز بين الإدراكات وبين الموضوعات وحالة التمييز بينهما) لا يؤدي بنا إلى

استيثاق بوجود متميز متصل للجسم[1] .

ليس أمامنا إلا أن نرد الاعتقاد بوجود متميز متصل للجسم إلى الخيال وهذا ما نتناوله بالبحث الآن :

ما دامت الانطباعات وجودات باطنية تعتمد على غيرها ، فإن الإعتقاد بوجود متصل متميز لها يلزم أن ينشأ من علاقة بعض كيفياتها بكيفيات الخيال . وما دام هذا الإعتقاد لا يشمل جميع الموجودات فيتعين حينئذٍ أن يكون ناشئاً من بعض كيفيات معينة مختصة ببعض الإنطباعات . ومن اليسير على الباحث أن يكشف عن هذه العلاقات بمقارنة الانطباعات التي تنسب إليها وجوداً متصلاً متميزاً بالانطباعات الأخرى التي نعتبرها باطنية فانية[2] .

وإننا لنجد بعد فحص يسير أن لجميع تلك الموضوعات التي تنسب إليها وجوداً متصلاً اطراداً خاصاً يميزها عن الإنطباعات التي يعتمد وجودها على إدراكنا .

تلك الجبال والبيوت والأشجار التي تقع الآن تحت نظري قد بدت لي دائماً ولها نظام معين ، فحين أكف عن النظر إليها بإشاحة وجهي عنها أو بإغماض عيني أجدها عند معاودة النظر إليها ولم يطرأ عليها تبدل . فانقطاع النظر إليها أو بعبارة أخرى انقطاع إدراكها لم يترتب عليه تغير فيها ، وهذا هو ما نعنيه بالاطراد ، وهو حالة تشترك فيها جميع الانطباعات التي نظن أن لموضوعاتها وجوداً خارجياً ، ويقول هيوم إن هذا الاطراد ليس كاملاً بحيث لا يحتمل أي استثناء إذ قد يحدث أن

---

(١) انظر ص ١٩٣ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٢) انظر ص ١٩٤ نفس المصدر .

بعض تغييرات تطرأ على الأجسام فتبدل في أوصافها وكيفياتها بحيث من العسير معرفتها بعد غيبة طويلة عنها . ولكن من الملحوظة أن ثمة توافقاً تحتفظ به هذه الأجسام وثمة اعتماداً لبعضها على البعض الآخر هذا الاعتماد الذي يربط بينها برابطة العلية وهو الذي يبعث فينا الاعتقاد بوجودها المتصل . وهاك مثلاً على هذا :

وقد أشعل حطباً في موقد في غرفتي وأغيب ساعة في جولة ثم أعود إليها ، فلا أرى النار في الحالة التي تركتها عليها ، ولكن هذا التغير فيها أمر اعتدته دائماً وهو لا ينفي استمرار وجود الجسم ، فالموضوعات الخارجية هنا متوافقة في تغيراتها توافقاً قد اعتدناه من تكرار التجربة واستبناه من علاقة العلية، فاقتران تآكل الخشب وتوهجه موضوعات للنار وفي كل مثل من الأمثلة نجد هذا يحدث دائماً . هناك إذن توافق في تغير الموضوعات الخارجية . وهذا التوافق في التغير هو أحد خصائص هذه الموضوعات كاطرادها . وقس على هذا سائر الأمثلة الأخرى[1] .

وإن الاستدلال من إدراكاتنا والإستدلال من توافقها هما منشأ الاعتقاد في وجود متصل للجسم ، وهذا الإعتقاد سابق للاعتقاد بوجود متميز للجسم ، ويفضي إليه .

ولنجمل ما فصلناه فنقول :

لما كنا قد لاحظنا اطراداً في انطباعات معينة ووجدنا أن إدراك الشمس أوالمحيط مثلاً يعاودنا بعد غيبة وله نفس المظهر الذي كان له

---

(١) انظر ص ١٩٥ ـ ١٩٧ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

من قبل ، لما كنا قد اعتدنا ملاحظة ذلك فليس في وسعنا أن نعتبر هذه الإدراكات المنقطعة مختلفة ـ وهو الحاصل بالفعل ـ بل على العكس من هذا نعتبرها أمر واحد بفضل التشابه الحاصل بينها . ولكن لما كان انقطاع وجودها هذا بانقطاع إدراكها يتعارض مع كمال هويتها ويجعلنا نعتبر الانطباع الأول منتهياً مقضياً والانطباع الثاني مخلوقاً جديداً ، لما كان ذلك كذلك فإننا نجد أنفسنا وقد سقط في يدنا وقد اكتشفنا الغموض من كل سبيل . وللتخلص من هذه الورطة فننكب قدر المستطاع للانقطاع أو نمحوه محواً تاماً . وذلك بأن نفترض أن هذه الإدراكات المنفصلة مرتبطة بوجود واقعي نشعر به أحياناً عند مثوله لحواسنا ، ولا نشعر به في غيابه أو غيابنا عنه .

وهذا الافتراض لوجود متصل يكتسب قوة ويتزود بحيوية من تذكر هذه الانطباعات المنقطعة ، ومن هذه النزعة التي تثيرها فينا هذه الانطباعات ، نزعة تجعلنا نفترض كونها جميعاً متماثلة ، ونعتقد بوجود متصل لها ، ولطالما ذكرنا أن جوهر الاعتقاد يتلخص في قوة التصور وحيويته ، وهذا هو عمل الخيال .

بهذا التفسير يجد هيوم مخلصاً من الورطة التي نقع فيها حين نلاحظ ما هنالك من تعارض بين إنقطاع الوجود بانقطاع الإدراك وبين اعتبار وجوده متصل للموضوعات .

٥٥ ـ الاعتقاد والعواطف

ليس في وسع الشاك أن ينكر تلك الانفعالات المختلفة التي تنتابه أو العواطف المتباينة التي تجيش بنفسه . بل إن هذا الجانب من حياة الإنسان أعني الجانب الشعوري هو الظل الذي يفيء إليه حين يكاد

الجانب العقلي أن يصرعه بضرباته المتلاحقة ، أوليس الاعتقاد ضرباً من الإحساس أو بعبارة أخرى لوناً من العاطفة ؟ فهنا في حقل العواطف نجد منابت الاعتقاد[1] .

وقد عني هيوم بدراسة العواطف في الكتاب الثاني من « رسالة في الطبيعة البشرية » وعمد إلى دراستها دراسة تحليلة تفضيلية يعرض فيها لأصنافها وما يجري بينها من علاقات . وهو يرى أننا باستعراض هذه العواطف جميعاً يعن لنا تقسيم خاص بها ، وأعني به تقسيمها إلى عواطف مباشرة وأخرى غير مباشرة . وهو يعني بالأولى تلك التي تنبعث في النفس إنبعاثاً مباشراً من الخير أو الشر ، من الألم أو اللذة ، وهي من قبيل الرغبة والمقت ، والحزن والسرور والرجاء والخوف وخيبة الأمل والثقة . أما الثانية ـ العواطف غير المباشرة ـ فتنبعث عن نفس هذه المبادىء أيضاً ، ولكنها تتميز بما يقترن بها من كيفيات أخرى ، وهي من قبيل الكبرياء والضعة ، والطموح ، والفخر ، والمحبة ، والكراهية ، والحسد ، والشفقة ، والحقد وحب الخير ، وما يتعلق بها .

وسنبدأ الآن بالعواطف غير المباشرة وهي التي خصص لها هيوم القسمين الأول والثاني من الكتاب الثاني ، ففي القسم الثاني يدرس عاطفتي الكبرياء والضعة وما يتعلق بهما من عواطف أخرى لها نفس طابعهما ، والقسم الثاني يدرس عاطفتي المحبة والكراهية وما على شاكلتهما من عواطف أخرى. والتمييز بين العواطف المدروسة في القسم الأول وعلى رأسها عاطفتا الكبرياء والضعة من جهة ، وبين العواطف المدروسة في القسم الثاني وعلى رأسها عاطفتا المحبة

---

(١) انظر في ذلك ص ١٧٩ ـ ١٩٣ من : Norman kemp smith The philos. Hume .

والكراهية ، من جهة أخرى ، يرجع إلى أن موضوع الأولى هو نفس الشخص صاحب العاطفة وموضوع الثانية شخص آخر غير الذي تخالجه العاطفة . وسنتوخى فيما يلي عرض الأسس التي تقوم عليها نظرية هيوم في العواطف مغضين عما هنالك من تفاصيل في دراسة كل عاطفة على حدة .

ولا سبيل للباحث إلى تعريف عاطفتي الكبرياء والضعة لكونها من الإنطباعات البسيطة التي لا يسعنا أن نعرض وصفاً لها ولأحوالها وكذلك لما يتعلق بها من عواطف أخرى لها نفس طابعها . وأهم هذه الأحوال هو علاقة هاتين العاطفتين أعني الكبرياء والضعة بالنفس أو الأنا. فلهاتين العاطفتين ـ على ما بينهما من تعارض ـ موضوع واحد تشتركان فيه ، هذا الموضوع هو النفس . أو كما يقول هيوم ، ذلك التعاقب لأفكار وانطباعات تجري بينها علاقات ولدينا عنها ذاكرة وثيقة ووعي أكيد .

وللنفس أهمية قصوى في دراستنا للعواطف ، إذا لم ننزلها من اعتبارنا ، لما استطعنا أن نتحدث عن كبرياء أو عن ضعة أو عن أي عاطفة من العواطف . وإذا كانت النفس موضوع هاتين العاطفتين فهل هي علة لهما أيضاً ؟ قلنا أنهما عاطفتان متعارضتان فإذا كانت علتهما واحدة ، لأدى هذا إلى أن تهدم إحداهما الأخرى ، ولانتفت الإثنتان معاً . فليست النفس إذن علة لهما .

هنالك علل مثيرة لهاتين العاطفتين وأمثالها ، هذه العلل هي ما يدعوها هيوم بالذوات Subjects وهي التي تحل فيها الكيفيات المثيرة لأمثال هذه العواطف .

ينبغي علينا إذن أن نميز علة العاطفة وموضوعها ، بين ما يثير

العاطفة وبين ما تتجه إليه عند إثارتها . وهيوم يذهب إلى أن مثول فكرة العلة في الذهن من شأنه أن يولد العاطفة التي تثيرها من كبرياء أو ضعة. والعاطفة عند إثارتها تتجه بنا إلى فكرة أخرى أعني فكرة النفس .

ويميز هيوم في فكرة العلة بين الكيفية التي تعمل على إثارة العاطفة وبين الذات التي تقوم فيها هذه الكيفية . وإليك نماذج من الكيفيات التي تثير إلى عاطفة الكبرياء ، وطبيعي أن أضدادها تثير عاطفة الضعة .

١ ـ ثمة كيفيات ترجع إلى النفس ، أعني أنها من خصائص النفس ومميزاتها مثل ، الفطنة ، ودقة الحس ، والتعلم والشجاعة والعدالة .

٢ ـ وثمة مميزات بدنية يختص بها الفرد مثل جمال تكوينه وقوة عضلاته ورشاقة عوده ، خفة حركاته .

٣ ـ وكيفيات قائمة في ذوات بينها وبيننا علاقات وثيقة ، كأطفالنا ، وصلاتنا العائلية ومنازلنا ، وحدائقنا ، وملابسنا وما شاكل ذلك من أمور نألفها ونتأثر بها .

وفي هذه النماذج الثلاثة جميعاً يلاحظ أن الكيفية قائمة في شيء ما هو ذات كما يقول هيوم ، وهذه الذات لها علاقة بنا ، سواء لكونها من مكونات أنفسنا كما في الفطنة أو الشجاعة، أو أنها متعلقة بالنفس بعلاقات كعلاقة الملكية أو النبوة مثلاً . وعلى ذلك فعندما يبعث منزل جميل عاطفة الكبرياء والفخر في صاحبه ، نجد أن الكيفية التي أثارت العاطفة هي جمال هذا المنزل، والذات القائمة فيها هذه الكيفية هي المنزل من حيث هو ملك لصاحبه ، وليست أهمية الذات التي تقوم فيها

الكيفية بأقل من أهمية الكيفية عينها . فإذا لم يكن الجمال حالاً في شيء ما مرتبط بنا لاقتصر ما يثيره فينا على إبتعاث اللذة ولما تعداه إلى توليد عاطفة الكبرياء . ومن هذا يتبين لنا أن علاقة الذات بالنفس من حيث أن هذه العلاقة عامل من عوامل العلة المثيرة ، لازمة لكي تثير الذات الكبرياء في أنفسنا وتبعث فينا اللذة أيضاً .

وما قلناه فيما يختص بعاطفة الكبرياء ينطبق كذلك على عاطفة الضعة مع ملاحظة أن الكيفيات المثيرة للعاطفة الأخيرة مضادة للكيفيات المثيرة للعاطفة الأولى .

يمضي الفكر إذن من فكرة الذات الحاصلة على الكيفية خلال ألم أو لذة إلى عاطفة ناتجة عن ذلك ، كبرياء أو تواضع مثلاً ، ثم تتجه العاطفة من ثم إلى فكرة الأنا أو النفس طريق يقطعه الذهن هو مؤلف من مراحل أربع يحرص هيوم على تبيان ما بينها من تميز . فإحساس اللذة مثلاً يتميز عن عاطفة الكبرياء ، وعاطفة الكبرياء عاطفة بسيطة متميزة عن اللذات المثيرة لها وعن الموضوع الذي تتجه إليه أعني النفس . وعلى ما هنالك من تميز بين هذه المراحل الأربع إلا أنها تتعاون جميعاً تعاوناً وثيقاً ويدعم الواحد منها الآخر .

نرى مر هذا أن هيوم يذهب إلى أن عاطفة الكبرياء أو الضعة عند إثارتها توجه الذهن إلى فكرة الأنا أو النفس . ويلجأ في تفسير هذا إلى ما يدعوه كيفية أصلية أو دفاعاً أصيلاً أولياً من شأنه أن يتجه بالعاطفة إلى النفس ، أو بعبارة أوضح يجعل العاطفة توجه الذهن إلى فكرة النفس . أما أن للعاطفة هذا التأثير ، فتلك كيفية من كيفيات الطبيعة البشرية يلزم أن نسلم بها وإن عجزنا عن التماس تأويل لها من تجاربنا . هذا إلى أن هذه الكيفية هي الخاصية المميزة للعواطف .

تبينا فيما سبق الأسس التي تقوم عليها نظرية هيوم في العواطف وأعني به التمييز بين موضوع العاطفة وعلتها ، ودور كل منهما في إثارتها . ونعرض الآن إلى أساس آخر على جانب عظيم من الأهمية وهو التداعي . ونحن نعلم منزلة التداعي في الطبيعة البشرية فمكانته منها لا تقل في خطرها عن مكانة قانون الجاذبية من العالم الطبيعي . ولقد عرضنا من قبل للتداعي بين الأفكار . وهنا نعرض إلى نوع آخر من التداعي هو التداعي بين الانطباعات والتداعي الأخير يدعم الأول ويقويه ، أو بعبارة أخرى يتضافران ويتعاونان في إثارة العواطف .

لقد تبينا من قبل استحالة ثبات الذهن على فكرة واحدة لمدة طويلة فهو ينتقل بين فكرة وأخرى بحيث أنه من العبث أن نبحث عن ثبات كهذا . ولكن أياً ما كان من تغير في مناحي تفكيرنا فإننا نجد أن الانتقال بين الأفكار لا يجري حيثما إتفق دون قاعدة معينة يسير بمقتضاها أو منهج خاص يتبعه . والقاعدة التي يسير عليها الذهن هي أن يمضي من فكرة إلى أخرى مشابهة ، مجاورة ، أو متولدة عنها . فقد طالما لاحظنا أنه عند مثول فكرة في الخيال ، تتبعها بالطبع فكرة أخرى ترتبط بها بهذه العلاقات، وهذه الفكرة الأخيرة تدخل الذهن في يسر وسهولة بفضل تمهيد الفكرة الأولى .

والصفة الثانية التي نلاحظها هي تداع مماثل بين الانطباعات . فجميع الانطباعات المتشابهة مرتبطة ببعضها، ولا يكاد يظهر أحدها حتى تتبعه الإنطباعات الأخرى . أرأيت إلى الحزن وخيبة الأمل تبعثان على الغضب والغضب يبعث على الحسد ، والحسد على الحقد والحقد على الحزن وهكذا دواليك . وعلى نحو مماثل عند انتشائنا بالبهجة والمرح نقع في الحب ونستشعر عواطف الكرم والشفقة والشجاعة والعزة

والعواطف الأخرى المماثلة . من هذا يتبين لنا أنه من العسير بل من المستحيل على الذهن أن ينحصر في عاطفة بعينها دون استشعاره لعواطف أخرى مشابهة لها . فكما أن الذهن لا يثبت على فكرة واحدة فكذلك لا يثبت على عاطفة بعينها . فالتغير سمة جوهرية في الطبيعة البشرية . من الواضح حينئذٍ أن ثمة انجذاباً أو تداعياً بين الانطباعات كما هو الحال بين الأفكار ولكن مع فارق ملحوظ وهو أن الأفكار تتداعي بالتشابه والتجاور والعلية والانطباعات تتداعى بالتشابه فقط.

والصفة الثالثة التي ينبغي أن نلاحظها هي ما بين هذين النوعين من التداعي من تعاون وثيق « بحيث أن أحدهما يدعم الآخر ويجعل الانتقال من موضوع إلى آخر غاية في اليسر والسهولة » .

ولتطبيق هذه المبادىء في تفسير النحو الذي تحصل به عاطفة الكبرياء أو الضعة، ينبغي ألا يغرب عن بالنا ما لاحظناه من قبل، من أن كلاً من هاتين العاطفتين ترجع إلى غريزة أصلية طبيعية من شأنها أن تجعل النفس موضوعاً لها . وينبغي علينا أن نلاحظ كذلك أن ماهية الكبرياء هي في كونه لاذاً وماهية الضعة في كونها مؤلمة ، معنى هذا أن الكبرياء لاذ في ذاته والضعة مؤلمة في ذاتها، ومن هنا كان ما هنالك من تشابه بين كل من هاتين العاطفتين وبين ما تؤدي إليه أو يؤدي إليها من عواطف ومشاعر .

ويتقدمْ هيوم بعد ذلك للتوفيق بين هاتين الصفتين للعواطف ، وبين الصفتين المطابقتين لهما في عللها ، فكما رأينا أن النفس هي موضوع العاطفة فكذلك نرى أن العلل لا يتم تأثيرها ولا يتحقق فعلها إلا إذا كانت ذات علاقة بالنفس . وكما وجدنا أن كل عاطفة لاذة أو

مؤلمة في ذاتها ، فكذلك نجد أن علة العاطفة تولد لذة أو ألماً أو بعبارة أخرى إحساساً باللذة أو بالألم ، وهذا الإحساس متميز كما ذكرنا من العاطفة ، ولكنه يقترن بها ويقويها بفضل التداعي .

ههنا إذن علاقة مزدوجة من التداعي تحوي أفكاراً وانطباعات ، وبالتالي فهناك دافع مزدوج تتضافر فيه الأفكار والعواطف ويشد بعضها أزر البعض الآخر . فالذات التي تثير العاطفة بما يقوم فيها من كيفية خاصة تتعلق بموضوع هذه العاطفة أعني النفس بعلاقة العلية ، وذلك من حيث أنها علة للعـاطفة التي وجهت الـذهن إلى فكرة النفس . كذلك إحساس اللذة أو الألم الذي ولدته الذات في النفس يتعلق عن طريق التشابه بإحساس العاطفة . ومن هذا نرى أن التداعي الأول بين الذات التي ولدت العاطفة وموضوع هذه العاطفة هو تداع بين أفكار ، على حين أن التداعي الثاني بين إحساس الألم أو اللذة الذي ولدته الذات في النفس ، وبين العاطفة من حيث كونها لاذة أو مؤلمة في ذاتها هو تداع بين انطباعات . والتداعي الأول ـ كما ذكرنا ـ ناشىء من العلية وهو يتقوى كذلك بالتجاور والتشابه ، والتداعي الثاني ناشىء عن التشابه فحسب .

هناك إذن تيار متصل من العواطف ، يتضافر على إذكاء الشعور به هذان النوعان من التداعي .

وإذا انتقلنا الآن إلى المجموعة الثانية من العواطف غير المباشرة وهي التي عقد هيوم لدراستها فصلاً في الباب الثاني من الكتاب الثاني من رسالته ، وعلى رأسها عاطفتا المحبة والكراهية ، لرأينا استحالـة إعطاء تعريف لهاتين العاطفتين كما رأينا من قبل استحالـة ذلك فيـما

يختص بعاطفتي الكبرياء والضعة . وذلك لأنها جميعاً من قبيل الانطباعات البسيطة وهي تعرف من شعورنا وتجربتنا . وما قلناه بصدد عاطفتي الكبرياء والضعة نقوله هنا ، لما بين المجموعتين من تشابه عظيم مع خلاف بسيط ستتبينه فيما يلي :

رأينا فيما سبق أن موضوع الكبرياء أو الضعة هو الأنا أو النفس ولكننا نرى هنا أن موضوع المحبة والكراهية شخص آخر ليس لنا عن مشاعره وعواطفه هذا الشعور الوثيق الذي لنا بأحاسيسنا وأفكارنا وأفعالنا وهو الشعور الذي نستمده من أنفسنا . إن محبتنا هي دائماً متجهة إلى وجود محسوس خارج عنا .كذلك الحال في الكراهية ، فنحن قد نتأذى بأخطائنا وبذواتنا ولكننا لا نستشعر كراهية لأنفسنا ، وإنما نستشعر الكراهية نحو الغير .

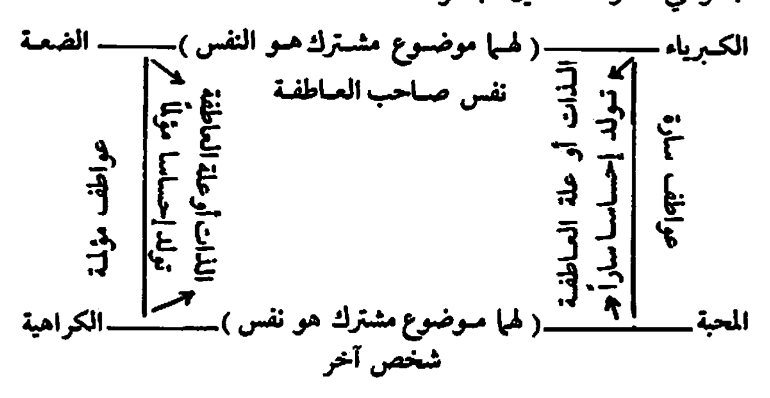
ولكن وإن يكون موضوع المحبة والكراهية هو دائماً شخص آخر فمن البين ان الموضوع ليس على التحقيق علة لهذه العواطف أو كافياً وحده لإثارتها . إذ ما دامت المحبة والكراهية متعارضتين تعارضاً مباشراً في الإحساس بهما ومنصبتين على موضوع واحد يشترك بينهما فإذا كان ذلك الموضوع علة لهما ، لتولدت هاتان العاطفتان بدرجة واحدة ولقضت إحداهما على الأخرى . وعلى ذلك يلزم أن تكون ثمة علة أو علل لهما مختلفة عن الموضوع .

وإذ تأملنا في علل المحبة والكراهية لرأيناها موزعة إلى حد بعيد ليس بينها كثير من الأشياء المشتركة . فالفضيلة والفطنة والخير ورقة الإحساس والذوق السليم لشخص ما ، تولد محبته وتقديره ، كما أن الكيفيات المقابلة لهذه تولد كراهيته والزراية به . ونفس هذه العواطف تنشأ كذلك من كمالات بدنية، مثل الجمال والقوة والسرعة والحذق في

العمل ومن أضدادها . ليس ثمة واحد من هذه الموضوعات ومن غيرها من منافع ومضار خارجية ، من مواطن ، مناخ . . . إلخ إلا ويولد بواسطة كيفيات مختلفة ، المحبة والتقدير أو الكراهية والتحقير .

ومن النظر في هذه العلل يمكننا أن نستخرج تمييزاً بين الكيفية والذات القائمة فيها الكيفية . فالأمير الذي يمتلك قصراً شامخاً يحظى بتقدير الجمهور من هذه الناحية ، وذلك أولاً لجمال القصر ، وثانياً لعلاقة الملكية التي تربط بينه وبين القصر . وإن تنحيه أحد هذين الاعتبارين من شأنه أن يهدم العاطفة ، ومن هذا نتبين أن علل المحبة والكراهية علل مركبة .

بيَّنا فيما سبق أن موضوع المحبة والكراهية شخص مفكر وينبغي بعد هذا أن نلاحظ أن الإحساس بالعاطفة الأولى هو إحساس سار دائماً ، كما أن الإحساس بالعاطفة الثانية هو إحساس بالضيق أو الألم . كذلك نرى أن علل هاتين العاطفتين متعلقة بموجود مفكر ، وأن علة العاطفة الأولى تولد في النفس إحساساً باللذة ، وعلة العاطفة الثانية تولد فيها إحساساً بالضيق . وفي الرسم التالي توضيح للعلاقة بين مجموعتي العواطف غير المباشرة .



هذا التيار المتصل من العواطف تتضافر ـ كما رأينا ـ عوامل عدة على اندفاقه ، وقد ذكرنا ما للنفس أو الذات بما يقوم فيها من كيفية والتداعي الذي يربط بين هذه جميعاً من أثر في توليد العاطفة ، وهنا نقبل على عامل جديد له أهمية عظيمة وشأن جليل في نظرية هيوم في العواطف لا يقلان عن أهمية وشأن الاعتقاد في نظريته في الأفكار .

تبينا فيما سبق أن تحليل العواطف غير المباشرة يؤدي بنا إلى تعرف العلل الباعثة للكبرياء أو الضعة ، للمحبة أوالكراهية وما على شاكلها وثمة علل ثانوية لها تأثيرها ونفوذها في إبتعاث العواطف ، مثل آراء الآخرين فينا ، وما يترتب عليه من شعورنا بالكبرياء أو الضعة مثلاً وأثر صلات القرابة في شعورنا بالمحبة إلخ . . . ما هنالك من عوامل تبث في العواطف حرارة وتنمي تأثيرها في النفس ، وذلك بفضل ما يقوم بين هذه العواطف وتلك العوامل من مشاركة وجدانية أو تعاطف ، وهذا هو أحد الأسس الجوهرية في نظرية هيوم .

ما هي طبيعة التعاطف ؟

ليس التعاطف في ذاته إحدى العواطف ، إذ يمكننا أن نسلكه في أي طائفة من طوائفها ، وكما أن التعاطف ليس في ذاته عاطفة فكذلك الاعتقاد كما تبينا ليس في ذاته انطباعاً أو فكرة . وكما أن التعاطف لا يدخل في اعتبارنا عند تصنيفنا للعواطف المختلفة فكذلك الاعتقاد لا يدخل في إعتبارنا عند تصنيفنا للأفكار والانطباعات ، وإنما يتمثل الاعتقاد في النحو الذي تمثل عليه الفكرة وفي الحيوية المصاحبة لها . وكذلك الحيوية هي السمة الوحيدة التي تتميز بها العاطفة عن فكرة العاطفة والانطباع عن فكرة الانطباع . الأفكار تتزود بحيوية

الانطباعات وتنتقل مشبعة بها إلى الذهن فتؤثر فيه على نحو ما تؤثر الانطباعات التي إستمدت منها هذه الأفكار . هذا فيما يتصل بالاعتقاد . وكذلك الشأن في التعاطف فهو بمثابة نزعة فينا إلى مشاركة الآخرين في الميول والمشاعر ، وإن اختلفت ميولهم ومشاعرهم بل وإن تعارضت مع ميولنا ومشاعرنا بالخاصة .

وعملية التعاطف أو المشاركة الوجدانية تتم على مرحلتين ، ففي المرحلة الأولى نتعرف عواطف الآخرين بانطباعها فحسب ، بعلاقاتها الخارجية وهذه العلاقات تستدعي في فكرتنا عنها العواطف التي صحبتها في الماضي . وهنا يأتي دور المرحلة الثانية وفيها تستحيل هذه العواطف المصاحبة للفكرة إلى عواطف تخالج نفوسنا ونستشعرها في حرارة .

وتفصيل ذلك فيما يلي : -

نحن نلاحظ أن الطبيعة تظهرنا على تشابه عظيم بين المخلوقات البشرية ، وكذلك فإن كل عاطفة في الآخرين نجد لها شبيهاً في أنفسنا . وأياً ما كان من إختلاف العواطف وتحولها وتنوعها بين الأفراد ، فإن ثمة تشابها يظل ماثلاً بينها ، وهذا التشابه هو الذي يعنينا كثيراً في استكناهنا لمشاعر الآخرين وفي مشاركتنا لها في سهولة ويسر . وإلى جانب هذا التشابه الشائع بين أفراد الجنس البشري ، هنالك مماثلة خاصة في الأحوال والخلق والمواطن واللغة ، على سبيل التمثيل لا الحصر ، هذه المماثلة الخاصة من شأنها أن تيسر سبيل التعاطف والمشاركة في الشعور . وكلما قويت علاقتنا بموضوع ما تشعبت فكرتنا عنه بحيوية وافرة . ومن هنا كانت أفكارنا عن إخواننا في الموطن واللغة والخلق مثلاً ، أفكاراً حية جداً لا تلبث أن تستحيل إلى نفس هذه

العواطف . كذلك نجد أن صلات القرابة والجوار تعين كثيراً على المشاركة في العواطف . فمَشاعر الآخرين ـ مثلاً ـ لا تبعث فينا إلا أثراً ضئيلاً جداً إذا كانت قصية عنا .

طالما لاحظنا أن جميع الأفكار مستمدة من انطباعات وأن هذين النوعين من الإدراكات يختلفان فحسب في درجات القوة والحيوية اللتين يؤثران بهما في النفس . ولاحظنا كذلك أن الأجزاء المؤلفة للأفكار والإنطباعات متماثلة تماثلاً دقيقاً ، وأن من اليسير أن يمحى الاختلاف الوحيد بينهما بفضل علاقة تربط بينهما ربط وثيقاً . ولما كنا قد لاحظنا كل ذلك فليس بعجيب أن فكرة شعور أو عاطفة . بل إن إستحالة فكرة العاطفة إلى العاطفة عينها أيسر وأقرب من إستحالة فكرة الإنطباع إليه .

ويسهل علينا بعد ذلك أن نستعرض المرحلتين اللتين تتم بهما عملية التعاطف ، فنحن نلاحظ أننا عندما نشارك الآخرين في عواطفهم ومشاعرهم تظهر هذه العواطف أولاً في أذهاننا كمجرد أفكار نتصورها على أنها منتسبة إلى شخص آخر ، كما لو كنا نتصور أمر آخر من أمور الواقع . وهذه هي المرحلة الأولى في عملية التعاطف . وتأتي بعد هذا المرحلة الثانية وفيها تستحيل هذه الأفكار إلى العواطف عينها التي تمثلها هذا ما تظهرنا عليه أبسط تجربة .

إن إحساس الألم أو اللذة مصاحب لكل عاطفة ، فبدون هذا الإحساس لا تنبعث العاطفة في النفس . والانطباعات التي تنشأ مباشرة من اللذة أو الألم أو بعبارة أخرى من الخير أو الشر هي العواطف المباشرة وهي من قبيل الرغبة والمقت والحزن والسرور

والرجاء والخوف وخيبة الأمل والثقة . أما العواطف غير المباشرة فهي تستلزم ـ كما ذكرنا ـ علاقة الشيء الذي يبتعثها بالنفس المنبعثة فيها . ولكن هذه العواطف لما كان يصحبها دائماً إحساس باللذة أو بالألم فإنها تنمي بدورها من قوة العواطف المباشرة ، وحسبك مثلاً على هذا المنزل الجميل الذي يولد لجماله لذة في النفس ، وعن هذه اللذة تنشأ العواطف المباشرة ، أعني الرغبة فيه والميل إليه والرضى عنه . فإذا كان ملكاً لنا فإنه يبعث فينا إلى جانب هذا عاطفة الكبرياء وهي عاطفة غير مباشرة ـ كما رأينا ـ ؟ ولكن اللذة التي تصحبها تزيد من رغبتنا فيه وإرادتنا له وسرورنا به ورضاءنا عنه وما خلا ذلك من عواطف مباشرة .

نخلص من هذا بأن العاطفة المباشرة تدخل في تكوين العاطفة غير المباشرة ، كما أن هذه الأخيرة تنمي بدورها من قوة الأولى وتفيض في حيويتها ، فالتأثير بينهما متبادل وتيار العواطف متصل[1] .

والآن لنتساءل مم تنشأ العاطفة المباشرة ؟

تنشأ العاطفة المباشرة من اللذة أو الألم من الخير أو الشر . وعندما نكون على يقين من الخير ونتوقع حدوثه توقعاً راجحاً فإنه يولد فينا السرور . وكذلك الشر ينشأ عنه الحزن أو الأسف . وعندما يكون كلا الخير والشر غير موقن منهما ينبعث فينا الخوف أو الرجاء . إن الرغبة

(١) لا فرق بين خير ولذة وألم وشر في فلسفة تستمد منابت العواطف والأخلاق من الإحساس وإن كان المقصود بالخير هنا الخير الحسي فهو أقرب إلى اللذة وكذلك الشر فهو أقرب إلى الألم .

تنشأ عن الخير ، والمقت ينشأ عن الشر ، وتتبدى هذه العاطفة في أفعال ذهنية أو بدنية بفعل الإرادة .

وإلى جانب الخير والشر أو بعبارة أخرى اللذة والألم نجد العواطف المباشرة تنشأ في غالب الأحايين عن دافع طبيعي أو غريزة طبيعية من المتعذر تفسيرها . ومن هذا القبيل رغبتنا في مضرة أعدائنا ، وسعادة أصدقائنا والجوع أو الاشتهاء الجنسي . وهذا النوع من العواطف المباشرة يولد اللذة أو الألم والخير والشر ، وليس مستمداً منهما مثل النوع الأول .

وأحق العواطف المباشرة بعنايتنا عاطفتا الرجاء والخوف . فالحادثة التي تبعث فينا سروراً أو حزناً يخالجنا بصددها دائماً رجاء أو خوف في حالة افتقارنا إلى اليقين بها والتأكد من وقوعها . فالخوف من ثم عاطفة موقوتة تجيش بها نفوسنا في الفترة التي لا نتأكد فيها من وقوع الشر وهي تستحيل إلى حزن عند يقيننا من وقوعه . وكذلك عاطفة الرجاء تستحيل إلى سرور وبهجة حالماً نستوثق من وقوع الخير ، ولا يفوتنا أن نلاحظ هنا أننا في تخوفنا وإن لم نكن على يقين من وقوع الشر إلا أننا نرجح وقوعه ، فعاطفة الخوف إذن تنشأ من رحجان وقوع الشر وتستحيل إلى حزن ومقت عند التأكد من وقوعه . وكذلك عاطفة الرجاء تنشأ من رحجان حدوث الخير وتستحيل إلى رغبة أو سرور عند الاستيثاق من حدوثه .

وكما تنشأ العواطف المباشرة من اللذة والألم أو الخير والشر فإنها تكون أحياناً هادئة وأحياناً حادة . إذ أن اقتراب الخير يبعث في النفس عاطفة قوية حادة ، كما أن ابتعاده يولد فيها عاطفة هادئة . وبالرغم من أن العادة تسير عمليات الذهن ، وهي من ثم توجه الأفعال وتنظم

السلوك إلا أننا إذا أردنا أن نغري شخصاً يعمل من الأعمال ونحثه على سرعة إنجازه فإننا نتوخى إثارة عواطفه إثارة حادة ، فذلك أقرت لتحقيق ما نرومه مما لو اقتصرنا على إقناعه بفائدة هذا العمل إقناعاً عقلياً فحسب .

كذلك كل نفعال يصحب العاطفة يستحيل إليها بفضل ما بينهما من تشابه . إن العاطفة لتستحيل إلى العاطفة المضادة إذا كانت الأخيرة أقوى من الأولى وهي الغالبة في الشخص بحيث تستغرقها وتجرفها في تيارها ؟ أرأيت إلى المحب الموله يرى في الغيرة على معشوقته والشجار معها ، يرى في هذا بالرغم من كونه مثيراً للغضب باعثاً على الكراهية ، إذ كلنا للعاطفة الغالبة وتمكيناً لها في النفس ، وأعني بها عاطفة المحبة .

وما دامت العواطف ، على ما لها من استقلال ، يستحيل بعضها إلى البعض الآخر إذا احتواها تيار عاطفي واحد ، فإنه ليترتب على ذلك أن الخير أو الشر عندما يولد انفعالاً خاصاً يقترن بعاطفة مباشرة فإن هذا الانفعال ينمي من قوتها ويفيض في حيويتها . وحسبك مثلاً على هذا ما نستشعره من قلق وإشفاق عندما نكون بصدد أمر لا نتبين الشك فيه من اليقين فإن هذا القلق من شأنه أن يزيد في جيشان العاطفة الغالبة في النفس ويذكي من لهيبها ، وحلول الثقة محل القلق أو تبدد الشك باليقين يؤدي إلى خمود العاطفة ويجعلها هادئة فاترة . وإن القطيعة إذ حدثت بين محبين مشبوبي العاطفة فإنها بما تثيره في النفس من مشاعر وانفعالات متضاربة ، من سخط ونقمة وحنين وتشوق تزيد من أوار العاطفة الغالبة بين المحبين مثلما تطفىء الريح نار المصباح الخافتة وتذكي نيران المشاعل . نعم إن القطيعة من شأنها أن تضعف

الفكرة وتطأمن العاطفة ولكن ما إن تحتفظ الفكرة بقوتها بحيث تدعم ذاتها والعاطفة بحيويتها بحيث تمكن من سطوتها من النفس حتى يزيد الألم الناشيء من القطيعة ، بما يثيره من انفعالات متضاربة ، من قوة العاطفة وحدتها .

وليس من شك في أن للخيال أثراً هاماً في نشأة هذه العواطف في هدوئها وضجتها فإن ثمة اتحاداً وثيقاً بينها، بحيث ما يؤثر فيه يؤثر فيها، وكلما اكتسبت أفكارنا عن الخير والشر حيوية أوفر عقب هذا زيادة في قوة العواطف ونماء في حيويتها ، ومرجع هذا إلى المبدأ الأنف الذكر ، وهو أن كل انفعال يستحيل إلى العاطفة الغالبة . فعلينا إذا أن نلتمس إجابة لهذا السؤال : إلى أي حد يسري نفوذ الخيال في العواطف ؟ .

إن اللذة التي ندري بها يزيد تأثيرها فينا على لذة أعظم منها ولكننا نجهلها ، إذ في وسعنا أن نكوّن عن الأولى فكرة خاصة محددة بينما نتصور الثانية تصوراً عاماً مبهماً . ومن المقطوع به أنه كلما كانت أفكارنا أكثر غموضاً وإبهاماً تناقص تأثيرها في الخيال . فالفكرة العامة وإن لم تعد كونها فكرة جزئية معتبرة من وجهة معينة ، إلا أنها أكثر غموضاً من الفكرة الجزئية وأبعد عن أن تمس الخيال من قرب . وإليك مثلاً يوضح لك مدى تأثير كل من الفكرتين : تناهى إلينا من التاريخ القديم حكاية فحواها أن (تيموستوكليس) أنبأ الأثينيين بأن لديه خطة تعود عليهم بنفع عظيم ، ولكن فائدتها لن تحقق إذا أعلن تفاصيلها على الملأ ، فاختار القوم من بينهم (أرستيد) لثقتهم برجاحة فكره واطمئنانهم إلى صواب حكمه وعلم (أرستيد) بالخطة ثم ذكر للجمهور أنها خطة نافعة جداً ولكنها منافية للعدالة ومن ثم لم تلق لديهم قبولاً . فإذا تأملنا

في هذه الحادثة لتبيّنّا أن رفض الشعب للخطة ليس معناه أنه محب للعدالة مؤثر لها من دون منفعته ، بل إن الداعي الصحيح الذي لا داعي غيره هو إن الشعب لم تتضح له منفعته التي سيجنيها من وراء هذه الخطة في فكرة حية قريبة المنال لخياله ، ولو كان دري بها دراية تجعله يتخيلها فكرة جزئية حية لاستمسك بها .

فالانطباع الذي يبقى في الذهن ولا يزال حياً في الذاكرة له مفعول أقوى في عواطفنا وإرادتنا مما لو كان قد بهتت ملامحة وغابت معالمه . فمـم نشأ هذا إن لم يكن من أن الذاكـرة في الحالـة الأولى تدعم المخيلة وتمد تصوراتها بوفرة من القوة والحيوية ؟ إن صورة الانطباعات الماضية لمـا كانت زاخـرة بالحيـاة واضحة الألـوان ، فإنها تخلع هـذه الكيفيات على فكرة اللذة المستقبلة التي ترتبط بها بعلاقة التشابه . وإن اللذة التي توائم مشاربنا أقدر على إثارة رغباتنا واشتهاءاتنا من اللذة المنافية لها .

وإذا لم يكن ثمة شيء أقدر على إذاعة العـواطف في الذهن من البيان والبلاغة حيث تعرض الموضوعات في أحياء صورها وفي أزهى ألوانها إلا أنها ليست ضرورية دائماً . فإن رأيا عارياً من كل تنميق يعرضه علينا شخص أثير لدينا نرتبط به بعواطف مودة موثقة يجعـل لفكرة الخير أو الشر تـأثيراً أقـوى في نفوسنـا . وهذا متـأتٍ من مبدأ التعاطف أو المشاركة الوجدانية .

نخلص من هذا بأن العواطف الحية تصحب دائماً خيالاً حياً . ولقد طالما تبينا أن الاعتقاد بمثابة فكرة متعلقة بانطباع ماثل . وهـذه الحيوية أمر لازم لإثارة عواطفنا الهادىء منها والحاد .

٥٦ ـ نقد الميتافيزيقا :

نفهم كلمة علاقة[1] من زاويتين : زاوية الذات ، وزاوية الموضوع . فهي تدل أحياناً على تداع بين فكرتين في الخيال لاشتراكهما في صفة ما تجعل الذهن ينتقل من إحداهما إلى الأخرى ، وهذه هي العلاقة الطبيعية ، وتدل أحياناً أخرى على قيام ملابسة خاصة تجعلنا نقارن بين فكرتين ونصدر على ضوء هذه المقارنة حكمنا ، وهذه هي العلاقة الفلسفية[2] .

وللعلاقة الفلسفية مكان الصدارة في المعرفة العقلية وهي تشمل سبع علاقات يصنِّفها هيوم في مجموعتين :

أ ـ العلاقات التي تعتمد اعتماداً تاماً على الأفكار التي تقوم بالمقارنة بينهما ، وهي علاقات التشابه والتضاد ودرجات الكيف ونسب الكم والعدد .

ب ـ العلاقات التي قد تتغير في الأفكار وهي : علاقات الزمان والمكان والعلية والذاتية .

وقد يمكننا إذا أثرنا لغة مدرسية أن ندعو الأولى الماهيات والثانية الوجودات ، وهيوم يطلق على الأولى علاقات الأفكار والثانية علاقات الواقع[3] .

---

(١) العقل في الفلسفة القديمة والحديثة على حد سواء هو ملكة رؤية العلاقات بين الأشياء انظر ص ٦٩ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٢) انظر ص ١٣ من المصادر السابقة .

(٣) انظر ص ٣٦٤ نفس المصدر السابق و ص ٢٥ و٢٨٧ من [بحث في العقل البشري] .

ويتمثل نقد هيوم في تحليله للعلاقات السبع على ضوء المبدأ المقرر في فلسفته، وهو أن لكل فكرة انطباعاً سابقاً عليها. وإذن ففي تحليلنا لكل علاقة لا بد لنا أن نتساءل عن مصدرها : ماذا نرى ! ماذا لدينا في وعينا بحيث نقرر هذه العلاقات ؟ ولنبدأ بعلاقات الواقع .

أ ـ الزمان والمكان :

وليس من العسير علينا أن نكتنه طبيعة الزمان والمكان، فإنها تمثل في الذهن مع انطباعات الحواس ويقع عليها البصر . ولئن سأل سائل . . إنني لا أدري شيئاً عن معنى المكان والزمان فمن المتعذر على أن تضع تعريفاً لهما ؟ لبادرناه بالإجابة « أنظر حواليك أو انظر في نفسك»، « فالمنضدة التي أمامي تكفي وحدها عند تأمُّلها لإمدادي بفكرة الامتداد»[1]. «وخمسة أصوات موسيقية تمدنا بانطباع الزمان وفكرته »[2] . أضف إلى ذلك أننا جميعاً نقر بأن فكرة المكان تنتقل إلينا عن طريق حاستي اللمس والبصر. «إن عيني لا تمدني إلا بانطباعات نقط ملونة موضوعة على نحو معين ، فإذا كانت العينان تدركان شيئاً آخر فإنني أطالب من يدعي هذا أن يدلني على ذلك الشيء . ولكن إذا استحال الوقوف على شيء كهذا فإن في وسعنا أن نستنتج في يقين أن فكرة الامتداد ليست إلا نسخة لهذه النقط الملونة وللمسيها »[3]. والأمر كذلك في اللمس ؛ فبقدر ما نلاحظ التشابه بين انطباعات اللمس وانطباعات البصر في وضع أجزائهما نستطيع أن نعمم ونكون فكرة

---

(١) انظر ص ٣٦٤ من [رسالة في الطبيعة البشرية] و في ٢٥ و٢٨٧ من [بحث في العقل البشري] .

(٢) ص ٣٤ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٣) من رسالة في الطبيعة البشرية.

المكان بصفة عامة [١]. وكما أننا من وضع الأشياء المرئية أو الملموسة نصل إلى فكرة المكان ، فكذلك من تعاقب الأفكار والانطباعات تخرج بفكرة الزمان » [٢].

والآن نتساءل هل هذا التعاقب مدرك ؟ وإجابتنا على هذا بالنفي ذلك لأن التعاقب وإن كان واقعاً بالفعل إلا أنه سريع جداً بحيث لا يدرك ، شأنه في ذلك شأن الفحم الملتهب الذي تتأجّج نيرانه في سرعة فائقة تجعله يمثل للحواس صورة دائرة من النار . يخرج هيوم من هذا بأننا ليس لدينا فكرة الزمان[٣] . ومع هذا فإننا نقول إن فكرة الزمان تأتي إلينا من تعاقب مجموعة من خمس نغمات تعزف على الناي فلسنا نروم بذلك القول بأن « الزمان انطباع سادس يمثل للسمع أو أية حاسة أخرى أو أنه يتولد عن انعكاس هذه الانطباعات الصوتية الخمسة على النفس » [٤]. وإنما نقصد من هذا أن فكرة الزمان وليدة الانطباع الشعوري الذي يتهيأ له الذهن نتيجة لملاحظة التعاقب السريع . ومن ثم فهيوم يرى أن الزمان والمكان يمثلان المنوال الذي تظهر عليه الأشياء ويترتب على هذا أن إدراك الانطباعات معناه ادراك علاقاتها الزمانية والمكانية .

ب ـ العلية :

تنفرد العلية دون سائر العلاقات بقيمتها الجوهرية في فلسفة هيوم

---

(١) من رسالة في الطبيعة البشرية.
(٢) ص ٣٥ نفس المصدر .
(٣) ص ٣٥ من رسالة في الطبيعة البشرية .
(٤) ص ٣٥ المصدر السابق .

إذ تلعب في هذه الفلسفة دوراً مركزياً، وقد رأينا أن هيوم يستهل بنقده للعلية بتحليله النقدي لسائر عناصر التجربة الشعورية[1]. وفيها يتصل بالعلاقات جميعاً سواء أكانت علاقات أفكار أم علاقات واقع ، لا تنشأ في الذهن علاقة ما بمقارنة الحدود الماثلة أمامه[2] ، فليس في وسعنا أن نقع على أكثر من أن فلاناً يشبه علاناً بحيث يقع تحت أعيننا أو يعرض في فكرنا صورة فلان في عين الوقت الذي نجد فيه صورة عـلان . وكذلك الشأن في علاقة الهوية أو الزمان المكان ، إذ أن الذهن لا يمكن أن يصل البتة إلى ما وراء ما هو ماثل مثولاً مباشراً للحواس ليكشف عن الوجود الواقعي أو عما بين الأفكار من علاقات .

بيد أن للعلاقة العلية ميزتها في أنها لا تقـع إلا على حـد واحد فتنتقل منه إلى حد آخر، أو بعبارة أخرى تشير بوقوفها على الحد الأول التفكير في الحد الثاني وتقرره . وهي وحدها التي تستطيع أن تؤكد لنا بصدد موضوع أو فعله أنه مسبوق أو معقود بوجود آخر أو فعل آخر ، وكذلك هـذا الموجـود الآخر أو الفعـل الأخر لا يتبـدّى ولن يتبدى لوعينا[2] .

وهذه العلاقة وحدها هي التي تستطيع أن تتيح لنا تخطي شهادة الذاكرة أو الحواس ، وهي بهذا عصب الاستدلال التجريبي الـذي بمقتضاه نستدلّ من الماضي على المستقبل أعني لنستدل على ما ليس لدينا عنه تجربة بمعنى الكلمة[3] .

---

(١) انظر ص ٧٦ ـ ٨٣ من [رسالة في الطبيعة البشرية].
(٢) انظر ص ٧٣ المصدر السابق .
(٣) ص ٧٣ ، ٨٥ ، ٨٩ ، ٩٠ نفس المصدر .

ولما كانت علاقة العلية أهم العلاقات وأساسها فقد أفاض هيوم في نقده لها فحصاً وتحليلاً :

يرى فيلسوفنا أن المعرفة تعتمد اعتماداً تاماً على أمرين :

١ ـ الانطباعات Impressions .

٢ ـ الاتصال بين الأفكار المستمدة من الانطباعات والمطابقة لها تبعاً لمبدأ عليٍّ . ومن هذا كان المبدأ العلي أساس كل معرفة[١] .

لنبحث إذن عن مفهوم واضح لفكرة العلية ، وتبعاً لما نقرره ، يتعذرُ علينا تقرير فكرة ما لم نردها إلى الإنطباع الأصليٌّ الذي انبعثت منه وصدرت عنه . يرى هيوم أننا ينبغي لنا أن ننظر أولاً في أصل فكرة العلية ، فمن المستحيل علينا أن نستدل استدلالاً صحيحاً دون أن تفهم الفكرة التي نستدل بصددها . ومن المستحيل علينا أن نفهم فكرة دون إن نردها إلى أصلها ، ونفحص الانطباع الأول الذي صدرت عنه . إن الفحص عن الانطباع من شأنه أن يوضح كل استدلال يقوم بصددها[٢] .

دعنا إذن نلقي نظرة على أي موضوعين ندعوهما علة ومعلولاً ، ونقلب الأمر على وجوهه علنا نصل إلى الإنطباع الذي تولدت عنه هذه الفكرة ، فكرة العلية ، هذه الفكرة عظيمة الشأن كما يقول هيوم .

إننا لندرك أول وهلة أنه لا ينبغي البحث عنها في أيٍّ من الكيفيات الخاصة للموضوعات ما دمنا نجد أن موضوعاً ما قد لا يكون حاصلاً

---

(١) ص ٧٣ ، ٧٤ ، ١٣٤ ، ١٥٣ من [رسالة في الطبيعة البشرية] وكذلك فقرة ٢٢ ص ٢٦ من [بحث في العقل البشري] .

(٢) انظر ص ٧٤ ، ٧٥ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

على هذه الكيفيات ومع ذلك يعتبر علة أو معلولاً . كذلك يلاحظ أن كل شيء له وجود سواء أكان وجوداً باطنياً أم خارجياً يلزم أن يكون إما علة أو معلولاً . ومع هذا فمن الجلي أننا لا نقع على كيفية عامة من شأنها أن تجعل من الموضوعات عللاً أو معلولات .

ويخلص هيوم من هذا بأن فكرة العلية يلزم أن تكون مستمدة من علاقة بين الموضوعات ، فعلينا أن نجد في الكشف عن هذه العلاقة .

تبدو هذه الفكرة منعشة في الذهن في الأحوال التي نلاحظ فيها أن بعض العلاقات قائمة بين الموضوعات . فما هي هذه العلاقات إذن ؟

هناك علاقتان إحداهما علاقة التجاور والأخرى علاقة السبق الزماني للعلة على معلولها أو علاقة أولوية Priority العلة . والعلاقة الأولى تستبان مما نلاحظه من أن موضوعات بعيدة تبدو مرتبطة ارتباطاً علياً ، معنى هذا أنها داخله في سلسلة من العلل وهذه العلل جميعاً متصلة وإذا استخفت حلقاتها على المشاهدة افترضنا قيامها . أما العلاقة الثانية أعني السبق الزماني للعلة على معلولها ، فالذي يدعونا إلى التسليم بها أنه إذا كانت علة ما مساوقة في الوجود لمعلولها وهذا المعلول لمعلوله المترتب عنه وهكذا ، فمن الميسور حينئذٍ ألا يحصل شيء من التعاقب بل يتحتم أن تكون الموضوعات إذ ذاك متساوقة في الوجود . ونتيجة هذا بالطبع هدم لهذا التعاقب في العلل الذي نلاحظه في العالم وقدم للزمان أيضاً[1] . وباكتشاف أو بافتراض هاتين العلاقتين ، أعني التجاور والتعاقب علاقتين جوهريتين للعلل

(١) انظر ص ٧٦ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

والمعلولات يجد هيوم نفسه وقد وصل إلى نقطة من البحث لا يستطيع أن يمضي بعدها في مجال ملاحظة العلل والمعلولات . فهو يقول : إننا نجد أن الحركة في الجسم الدافع علة للحركة في الجسم المدفوع ، وعندما نتأمل بانتباه وتيقظ في هذين الجسمين لا نقف إلا على أن الجسم الأول يقترب من الثاني ، وأن حركته تسبق حركة هذا الأخير . ويرى هيوم من العبث أن نمضي إلى أبعد مما وصلنا إليه في تأمل هذا المثال وتفسيره(١) .

وإذا جاز لامرىءٍ أن يدع هذا المثال جانباً ويزعم أنه يعرِّف العلة بقوله إنها شيء ما ينتج شيئاً آخر ، فمن الواضح أن قوله هذا هراء ـ إذ ماذا يعني بكملة إنتاج ؟ هل في وسعه أن يظهرنا على تعريف لها مغاير للتعريف الذي تقدم به هو نفسه للعلة ؟ إن من يذهب هذا المذهب ليدور في دائرة مقفلة ويتقدم بحد مرادف بدلاً من أن يضع تعريفاً صادقاً(٢) .

هل لنا إذن أن نقتصر على هاتين العلاقتين ـ التجاور والتعاقب ـ على أنهما تمدانا بفكرة مستعملة عن العلية ؟ يرى هيوم أننا لا يجمل بنا أن نقف عند هذا الحد ، إذ قد يكون موضوع ما مجاوراً أو سابقاً لآخر دون أن يكون مع هذا علة له . وهنا يظهرنا هيوم على علاقة أخرى هي على جانب عظيم من الأهمية ألا وهي الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول . وإن أهميتها لأعظم بما لا يقاس من العلاقتين الأخريين(٣) . والآن نتساءل عن أي انطباع أو انطباعات صدرت هذه

---

(١) ص ٧٧ المصدر السابق .

(٢) ص ٨، من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٣) انظر ص ٧٥ ـ ٧٧ من المصدر السابق .

الفكرة؟ عندما نستعرض الكيفيات المعروفة للأشياء نجد على التوّ أن علاقة العلة والمعلول ليست تعتمد ـ على الأقل ـ على هذه الكيفيات . وعندما نتأمل في العلل والمعلولات لا نستطيع أن نقف على علاقات بينهما اللهم إلا علاقتي التجاور والتعاقب اللتين ذكرناهما ورأينا من قبل أن ليس فيهما مقنع . هنا نجد لدينا فكـرة ، وإلى الآن لم نقف على الإنطباع المستمدة منه ، فيتحتم علينا أن نقف على انطباع ما تصدر عنه فكرة الضرورة هذه .

لاحظنا من قبل فكرتي التجاور وسبق العلة لمعلولها ، ولاحظنا أننا لا نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا إذا استعرضنا الأمثلة التي تظهرنا عليها التجربة . فلنبسط إذن نظرتنا بحيث تشمل أمثلة عديدة نجد فيها موضوعات متماثلة توجد دائماً في علاقات متماثلة من التجاور والتعاقب . وقد يلوح لأول خطرة أن هذا لا يعيننا على إدراك غايتنا ، أعني البحث عن انطباع تصدر عنه فكـرة الضرورة إلا قليلاً ، وإن التفكير والتأمل في أمثلة عديدة لا فضل له إلا في تكرار نفس الموضوعات فحسب ، وعلى ذلك لا يمكن له أن يولد فكرة جديدة . ولكن هيوم يرى أننا إذا أمضينا في البحث والتعمق لوجدنا أن التكرار ينتج انطباعاً جديداً ، ومن هذا الانطباع تخرج الفكرة التي نحن بصدد فحصها[1] . إذ بعد تكرار طويل نجد أن الذهن قد تهيأ بواسطة العادة عند ظهور موضوع إلى اعتبار ما يصحبه عادة وإلى اعتباره في ضوء أقوى بفضل علاقته بالموضوع الأول . إن هذا الانطباع إذن أو هذا التهيؤ هو الذي تصدر عنه فكرة الضرورة .

---

(١) انظر ص ٧٨ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

ويرى هيوم أن مسألة قوة العلل وفاعليتها من أعوص مسائل الفلسفة ، ولها أهمية مرموقة في جميع العلوم . فعلينا إذن أن نتحرز من اعتبارها أمراً هيناً . ولطالما احتدم النزاع بين الفلاسفة قديماً وحديثاً وجرت مناقشات عنيفة صاخبة بصدد فاعلية العلل أو الكيفية التي تجعل العلل متبوعة بمعلولاتها ، ولكن أحداً منهم لم يعنً نفسه بالفحص عن الفكرة التي لدينا عن هذه الفاعلية ، هذا النقص هو الذي ينبغي أن تتلافاه[1] .

ويلاحظ هيوم ما هنالك من ترادف بين ألفاظ الفاعلية والعامل والقوة والطاقة والضرورة والرابطة والكيفية المنتجة . فاستعمال أحد منها في تعريف سائرها يؤدي إلى الخلط واللبس . وبهذه الملاحظة يقوِّض هيوم على التوّ جميع التعاريف الساذجة ـ في رأيه ـ التي أدلى بها الفلاسفة عن القوة والفاعلية . ويعتقد هيوم أن أهم تفسير وأكثره شيوعاً في هذا الموضوع هو القوة أو الفاعلية . إذ لوقوفنا من التجربة على أن هناك إنتاجاً متعدداً في المادة مثل الحركات والتغييرات التي تطرأ على الأجسام نستنتج ضرورة وجود قوة مسببه لكل هذا . ولما كان العقل لا يمكنه أبداً أن يصدر فكرة الفاعلية فإن هذه الفكرة مستمدة من التجربة[2] .

لنعد إذن إلى التجربة ، ولنفرض موضوعين ماثلين أمامنا أحدهما علة والآخر معلول، فمن الجلي أننا ندرك فقط الرابطة التي يرتبطان بها

---

(١) ارجع إلى ص ١٧٩ من : R. I. Aaron: John locke : [إن الناس غالباً ما يتحدثون كما لو لم يسبق هيوم إلى مسألة العلية أحد . إن صعوبة معرفة العلاقات العلية شغلت الفلاسفة منذ جيل أو أكثر قبل ظهور رسالة هيوم] .

(٢) انظر ص ٨٢ ـ ٨٣ من [رسالة في الطبيعة البشرية].

من مجرد التأمل البسيط في واحد منهما أو كليهما ، فلا سبيل لنا إذن إلى أن نقرر في يقين أن هنالك رابطة بينهما ، ليس ثمة مثل يمكن أن يمدنا بفكرة العلة والمعلول ، أو الضرورة أو القوة أو الطاقة أو الفاعلية . إن ما نراه لا يعدو ـ قطعاً ـ اقتراناً خاصاً بين الموضوعات ، وهي موضوعات متميزة منفصلة عن بعضها ، ولكن لنعرض كذلك أننا نلاحظ عديداً من الأمثلة نجد فيها نفس الموضوعين مقترنين معاً ، هذا التكرار للأمثلة يجعلنا نتصور رابطة بينهما ، ونبدأ في أن نسوق استدلالاً من ظهور أحدهما على وجود الآخر .

هذا التعدد للأمثلة المتماثلة هو الذي يمدنا بالينبوع الذي تصدر منه فكرة القوة أو الرابطة، ولكي نفهم فكرة القوة يجب أن ندخل هذا التعدد في اعتبارنا . هذا ما يتقدم به هيوم على ضوء التجربة لحل مشكلة الرابطة الضرورية أو القوة وهو يبني استدلاله على النحو التالي :

إن تكرار أمثلة متشابهة كاملاً لا يمكنه وحده أن يصدر فكرة أصلية مختلفة عن كل فكرة توجد في انطباع كل من الموضوعات المتكررة ، وذلك بمقتضى ما لاحظناه وتمشياً مع مبدئنا الأساسي ، وهو أن كل الأفكار نسخ لانطباعات . وما دامت فكرة الضرورة فكرة أصلية جديدة ولا توجد في مثال من تلك الأمثلة ، فإن التكرار وحده لا يأتي بجديد ، أعني لا يولد هذه الفكرة . إن التكرار معناه زيادة عدد الموضوعات فحسب ، ولا يؤدي إلى تنمية مضمونها ، فكل تنمية ، في مضمون هذه الموضوعات ، أعني الفكرة الجديدة الناشئة ، أعني فكرة القوة أو الرابطة الضرورية إنما تصدر عن انطباع معين فما هو هذا الانطباع إذن ؟

يقول هيوم إن التكرار يولد انطباعاً في الذهن ، وعن هذا الانطباع تصدر فكرة الرابطة الضرورية ، فما هي طبيعة هذا الانطباع إذن ؟ علينا أن نلاحظ ما يلي :

١ ـ إن تكرار موضوعات متماثلة في علاقات متماثلة من التجاور والتعاقب لا يكشف عن جديد في أي من هذه الموضوعات كما ذكرنا .

٢ ـ إن الأمثلة المتكررة التي لاحظنا بينها علاقتي التجاور التعاقب مستقل كل منها بذاته عن الآخر ، وإن هذه الحركة التي أراها وليدة صدام كرتي البليادر و متميزة تماماً عن الحركة التي رأيتها ناتجة عن هذا الصدام في السنة الماضية مثلاً[١] .

ليس ثمة إذن جديد يكتشف في هذه الموضوعات بفضل اقترانها المطرد ، وبفضل تشابهها المتصل في التجاور والتعاقب ، ولكن من هذا استمدت أفكار الضرورة والقوة والفاعلية[٢] .

هـذه الأفكار إذن لا تمثـل شيئاً يـرجع أو يمكن أن يـرجـع إلى الموضوعات التي تقترن فيما بينها اقتراناً مطرداً . لها أصل فكرة الرابطة الضرورية ؟ « لئن كانت هذه الأمثلة العديدة المتشابهة التي تولد فكرة القوة ليس لها أي تأثير فيما بينها ولا يمكن قط أن تنتج أية كيفية جديدة في الموضوع يمكن أن تكون أصل فكرة القوة ، إلا أن ملاحظة هذا التشابه تولد انطباعاً جديداً في الذهن ، هذا الانطبـاع هو النمـوذج

(١) انظر ص ١٦٤ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٢) انظر [بحث في العقل البشري] فقرة ٥٩ ـ ٦٠ وكذلك ص ١٦٥ ـ ١٦٦ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

الحقيقي لفكرة الرابطة الضرورية »[1] . إذ نشعر شعوراً قـوياً بتهيؤ الذهن للانتقال من موضوع إلى ما يصحبه عادة ، ونصوره في ضوء أقوى بفضل هذه العلاقة بينهما ، هذا التهيؤ هو الإنطباع الوحيد الذي يطبعه التشابه في الذهن ، ويلزم إذن أن يكون مثيلاً للقوة أو الفاعلية التي تستمـد فكرتهـا منه . ومن هـذا نرى أن الأمثلة العـديدة بـين المتشابهات تفضي بنا إلى تصور القوة أو الضرورة . هذه الأمثلة نفسها يتميز الواحد منها عن الآخر تميزاً تاماً ، وليس بينها من وحدة إلا في الذهن الذي يلاحظـها ويجمع أفكارها .

نخلص من هذا بأن الضرورة انطباع لهذه الملاحظة ومعلول لها ، وهي ليست إلا انطباعاً باطنيـاً في الذهن أو تهيؤاً يجعلنـا نستدل من موضوع على آخر ، وإذا لم نعتبرها على هذا النحو لما وصلنا البتة إلى تصور لها[2] .

إن فكرة الضرورة تنشأ ـ كما رأينا ـ من انـطباع معـين ، وليس هنالك انطباع آت بواسطة حواسنا تصدر منه هذه الفكرة ، فيلزم إذن أن تكون مستمدة من انطباع باطني أي انطباع شعوري ، وليس هنالك انطباع شعوري له علاقة بهـذا العمل إلا تلك النزعة التي تـولدهـا العادة ، أعني النزعة التي تمضي من مـوضوع إلى فكـرة ما يصحبـه عادة .

هـذه هي طبيعـة الضرورة ، هي شيء قـائم في الـذهن لا في الأشياء ، وليس يمكننا أن نصل إلى فكرة عنها من التأمل في كيفيات

---

(١) انظر ص ٨١ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٢) ص ١٦٥ نفس المصدر .

الأجسام ، ويتوج هيوم نتيجة تحليله بقوله « إما ألا يكون لـدينا أي فكرة عن الضرورة ، أو أن الضرورة ليست إلا هذا التهيؤ في الفكر للمضي من العلل إلى المعلولات ، ومن المعلولات إلى العلل بمقتضى وحدتها المجربة » وهنا يصيح هيوم صيحته المشهورة منادياً : إن من بين جميع المفارقات التي عرضت له في كتابه « رسالة في الطبيعة البشرية » هذه المفارقة هي أقواها وأعمقها جميعاً[1] . وإن قوة الدليل والاستدلال هي وحدها الكفيلة للتسليم بها .

هذه النظرية نصل إليها بعد أن نردد في أنفسنا هذا الاستدلال :

إن النظرة البسيطة لشيئين أو فعلين ـ ولو أن بينهما علاقة ما ـ لا يمكنها البتة أن تمدنا بفكرة عن القوة أو الرابطة التي تؤلف بينهما . وإن هذه الفكرة لتنشأ من تكرار اتحادهما ، وإن التكرار لا يكشف عن أي شيء في الموضوعات ولا يولد أي شيء فيها ، ولكن له نفوذه وتأثيره في الذهن فقط بفضل ما يولده من انتقال معتاد ، هذا الانتقال المعتاد هو إذن نفس القوة أو الضرورة . وهذه جميعاً كيفيات للإدراك ، وتشعر بها النفس شعوراً باطنياً ، وليست تترك إدراكاً خارجياً في الأجسام .

وهنا يرى هيوم أن هذا التعليل هو التعليل الوحيد المعقول الذي يمكن بـه تسويـغ قيام فكـرة الضرورة . إلا أن الكثـير سيسخـرون وسيتنادون قائلين : « ماذا !؟ فاعلية العلل قائمة في تهيؤ الذهن ! ولم تكن لتواصل عملها حتى ولو لم يكن ثمـة ذهن موجـود ليتأملهـا أو ليستدل بصددها ! ان الفكر قد يعتمد على العلل في عمله ولا كذلك شأن العلل فهي لا تعتمد عليه في عملها . إن في ذلـك لقلباً لنظام

(١) انظر ص ١٦٦ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

الطبيعة ، وجعلاً لما هو أولي في الواقع ثانوياً . هنالك قوة متناسبة مع كل عملية ، وهذه القوة من علة واحدة يلزم أن تضيفها إلى علة أخرى . ولكن سلخها من جميع العلل واحلالها في ليس له بأية وسيلة علاقة بالعلة أو المعلول إلا من حيث أنه يدركها . إن في هذا للبساً شنيعاً ، وإنه ليتعارض مع أوثق مبادىء العقل البشري يقيناً[1] » .

وهيوم يجيب على هذا بما مؤداه . نعم إن عمليات الطبيعة مستقلة عن الفكر والاستدلال ، وتبعاً لهذا نلاحظ أن الأشياء ترتبط فيما بينها بعلاقتي التجاور والتعاقب، وان الموضوعات المتشابهة يمكن أن تشاهد في أحوال عديدة وبينها علاقة التشابه . وإن كل هذا مستقل عن عمليات العقل وسابق عليها ، ولكننا إذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك وأضفنا القوة أو الرابطة الضرورية إلى هذه الموضوعات فهذا ما لا سبيل لنا قط إلى أن نشاهده فيها وإنما نسوق فكرته فحسب مما نشعر به شعوراً باطنياً عندما نتأمل في هذه الموضوعات[2] .

الضرورة إذن شيء قائم في الذهن أو في الذات العارفة لا في الأشياء . وتظهرنا التجربة على أن ثمة نزعة في الذهن تجعله ينبسط على الموضوعات الخارجية ويخلع عليها كل الانطباعات تنكشف فيه هذه الموضوعات للحواس[3] . فنحن نقذف خارجاً عنا ذلك التهيؤ الذي نستشعره في أنفسنا، لأننا نريد أن ننقله إلى الموجودات التي

---

(١) انظر ص ١٦٧ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .

(٢) ص ١٦٨ نفس المصدر .

(٣) ص ١٦٧ من المصدر السابق وحاشية ص ٧٧ ، ٨٨ من [بحث في العقل البشري] وقد قال بيسكال « نحن نضيع الأشياء بكيفياتنا » .

تكتنفنا[1] . وإن العادة أو ـ بالأحرى ـ تلك النزعة التي تنتقل بنا من فكـرة إلى أخرى هي التي تجعلنـا ننسب للموضـوعات مـا يجري في أنفسنا ، أعني الشعور برابطة ضرورية بين الانطباعات . العلية إذن تنتهي إلى انطباع شعوري لا يمكن تعقله « إن مبدأ الاتحاد القائم بين تصوراتنا الباطنية غير معقول مثله مثل المبدأ القائم بين الموضوعـات الخارجية »[2] .

ومن ثم فليس لدينا عن الرابطة الضرورية غير أنها علاقة زمانية مكانية ، اقتران مطرد وتداع معتاد بين الأفكار في الخيال . ففكرة العلية في أعماقها هي الإحساس أو الشعور بميل ذاتي تكوَّن تكوناً غامضاً ، وأصبح موضوعياً بطريقة غامضة كذلك[3] .

هذا ما ينتهي إليه هيوم من تحليله المستفيض لعلاقة العلية وهو ما قد انتهى إليه في فحصه عن علاقة الذاتية .

ج ـ الهوية :

هذه العلاقة لم تلق عند مؤرخي هيـوم اهتمامـاً يناظـر اهتمامهم بعلاقة العلية اللّهم إلا « سالمون » Salmon[4] الذي اعتبر نقد الذاتية محور فلسفة هيوم . والحق إن هيوم من جانبه لا يبدو معنياً بأن ينزل هذه العلاقة منزلة مرموقة . فهو لا يعرض لها في كتابـه « رسالـة في

---

(١) من المفهوم أننا حين نتأمل هذه الموجودات لا نجد فيها أية علامة على هـذا وأفكارنا عن العلية أو عن الرابطة الضرورية تبدو لنا من ثم خلو من المعنى .
(٢) انظر ص ١٦١ من [رسالة في الطبيعة البشرية] .
(٣) المصدر السابق ص ٩١ ـ ٩٣ ـ ١٦٩ ـ ١٧٠ ـ ١٧٢ ـ ١٧٩ .
(٤) انظر [رسالة في الطبيعة البشرية] الكتاب الأول الباب الرابع ـ فصل ٢ وفصل ٥

الطبيعة البشرية » إلا في عجالة ، ولكنه يكفي لاكتفاء طبيعتها ومعرفتنا لقدرها .

ولنتساءل أولاً : كيف نتوصل إلى القول بأن الموضوع هو بالنسبة إلى نفسه؟ إن النظرة إلى أي موضوع لا تكفي لإمدادنا بفكرة الهوية ، فمن أين أتت هذه الفكرة إذن ؟ إن الموضوعات العديـدة وإن تكن متشابهة إلا أن هذا التشابه لا يدعونا إلى أن نجعل لها هوّية . فالذهن يذهب دائماً إلى أن الموضوع الواحد ليس هو الموضوع الآخر ، وهو يعتبر الموضوعات اعتباراً عددياً فهذان موضوعان، وهذه ثلاث موضوعات وهلم جرّا وكلّ له وجوده المستقل عن وجود الآخر .

هنالك وحدة وهنالك تعدد فأين هي الهوية . إن الهوية لا يمكن أن تكون أمراً وَسَطاً بين الوحدة والتعدد ، كما أنه ليس هنالك وسط بين الوجود واللاوجود. إذا سلمنا بوجود موضوع فيلزم أن نسلم بوجود آخر أيضاً ، وهذا هو التعدد ، أو يلزم أن نسلم بأن هذا الموضـوع الآخر لا وجود له وهذه هي الوحدة . فأين هي الهويّة هنا ؟ كيف يتيسر لنا جلاء هذه الصعوبة ؟ يرى هيوم أن نستعين بفكرة الزمن أو الديمومة[1].

إننا نلاحظ أن الزمن في أدق معنى له يتضمن التعاقب، وأننا عندما نطبق فكرته على أي موضوع لا يطرأ عليه تغير نصل إلى هذا بتوهم من الخيال إذ نفترض الموضوع غير المتغير يشارك في وجود الموضوعات المقارنة له في الوجود وفي تغيراتها، وعلى الأخص وجود ادراكاتنا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠١ .

وتغيراتها. هذا التوهم الخيالي هو الذي نحصل بفضله على فكرة الهوية من موضوع واحد مفرد ماثل إزاءنا ويبقى زمناً دون أن نكشف فيه أي انقطاع أو تحول . إذ أننا إذا تأملنا في نقطتين زمانيتين يمكننا أن ننظر إليهما من جانبين . فإما أن تجتمع النقطتان في لحظة واحدة وحينئذٍ يلزم أن يتعدد الموضوع ليحصل في كل منهما وليتيسر تصوره دفعة واحدة . أو أننا نلاحظ ما يجري من تعاقب زمني يقابله تعاقب مماثل في الأفكار ، ونتصور أولاً لحظة يوجد فيها الموضوع ثم لحظة أخرى يوجد فيها نفس الموضوع أيضاً بعد وجوده في اللحظة الأولى وهكذا دواليك ، فهنا تغير في الزمن لا يستتبع تغيراً في الموضوع ذاته أو انقطاعاً في وجوده . في هذه الحالة نحصل على فكرة الهوية ، والتعاقب الزمني هو الذي أفضى بنا إليها وعلى ذلك فنحن لا نستطيع القول بأن موضوعاً ما هو بالنسبة إلى نفسه إلا إذا كنا نعني بهذا أن الموضوع الذي يوجد في زمن ما هو نفسه الموضوع الذي يوجد في زمن آخر فمبدأ الفردية أو الهوية ما هو إلا عدم تحول في الموضوع وعدم انقطاع في وجوده مع قيام تحول في الزمن بحيث يستطيع الذهن أن يتمثل الموضوع في فترات مختلفة من فترات وجوده دون طروء تغير على الموضوع نفسه .

ويتقدم هيوم إلى شرح السبب في أن اطراد ادراكاتنا يجعلنا ننحلها هوية كاملة ، وإن تكن هناك فترات طويلة بين ظهورها وغيبتها :

يذهب العوام إلى القول بأن ادراكاتنا هي موضوعاتنا الحقيقية وليس يستسيغ أحدهم القول بأن هذه الورقة أو المنضدة المدركة إدراكاً مباشراً تمثل أخرى مختلفة عنها ولكنها مشابهة لها . ويرى هيوم لتحقيق الملاءمة بين آرائه وهذه الأفكار أن يفترض باديء ذي بدء وجوداً واحداً فحسب يدعوه موضوعاً أو إدراكاً . ويعني بكليهما ما يعنيه أي شخص

عادي بالبقعة أو الحذاء أو أي انطباع آخر يتأدى إليه من حواسه .

ولتفسير هذه الهوية يذهب هيوم إلى أن علاقة التشابه لا يقتصر فعلها على إحداث تداع بين الأفكار بل يمتد إلى إحداث هذا التداعي بين الميول بحيث تجعلنا نتصور فكرة ما بعملية ذهنية مشابهة لتلك العملية التي نتصور بها فكرة أخرى، وهذه الظاهرة على جانب عظيم من الأهمية ، ويمكن أن نتخذ منها قاعدة عامة ، ألا وهي ان الأفكار التي ينتقل إليها الذهن بنفس الميل خليقة أن تؤخذ إحداها على أنها الأخرى المشابهة لها. وإن تعاقب الموضوعات المرتبطة ببعضها ليميل بالذهن هذا الميل ، ويجعل الخيال ينتقل انتقالاً ميسوراً سريعاً من فكرة موضوع إلى فكرة موضوع آخر مشابه له . فطبيعة العلاقة إذن هي أن تربط أفكارنا بعضها بالبعض بحيث أن ظهور إحداها يسهل الانتقال إلى الفكرة المضافة . فالسير بين الأفكار المرتبطة بعلاقة سير دقيق جيداً ميسور إلى أقصى حد ، بحيث أنه لا يشعر الذهن بأي تغير في عمله بين خطورة فكرة أو أخرى مشابهة لها ، ومن هنا يأخذ الذهن إحداها على أنها الأخرى أعني يخلط الذهن التعاقب بالهوية . ومن هنا تذهب العامة إلى أن إدراكاتها هي موضوعاتها فحسب ، ولا تستسيغ البتة وجوداً مزدوجاً ، وجوداً باطنياً وآخر خارجياً ، وجوداً ممثلاً وآخر ممثلاً .

رأينا أننا ننحل الصور المنقطعة لمدرك واحد هُوية كاملة ، ولما كان انقطاع ظهورها بين حين وآخر يبدو معارضاً للهوية ويتأدى بنا بالطبع إلى النظر إلى هذه الإدراكات المتشابهة على أنها مختلفة عن بعضها ، لما كان ذلك كذلك فإننا نجد أنفسنا وقد سقط في يدنا ، إذ كيف نوفق بين هذين الاعتبارين المتعارضين ؟ نعم إن سير الخيال الرقيق بين أفكار

الإدراكات المتشابهة يجعلنا ننحلها هوية كاملة ولكن انقطاعها عن الظهور بين حين وآخر يجعلنا نراها وجودات متميزة هذه الحيرة التي تنشأ من هذا التناقض تولد نزعة إلى توحيد هذه المظاهر المنقطعة ، توحيدها في صورة واحدة لوجود متصل . فعلينا إذن أن نستبين طبيعة هذه النزعة .

تظهرنا التجربة في وضوح على أن التناقض بين إحساساتنا إزاء الموضوعات الخارجية وما يلابسه من اختلاط وحرج يشعر الذهن بالعسر أو الضيق ، والذهن يحرص دائماً أن يتخلص من هذا العسر أو الضيق وعندما ينجلي عنه يشعر برضاء ويسر . ولتفصيل ذلك نقول : ههنا نرى تقابلاً بين هوية الإدراكات المتشابهة وبين الانقطاع في ظهورها الأمر الذي يؤدي إلى شعور الذهن بالضيق والعسر ويجعله يسعى إلى التخلص منه . وما دام هذا الضيق قد نشأ من تقابل بين مبدأين متعارضين فإن التخلص منه يتحقق بالتضحية بأحدهما في سبيل الآخر. فبأي مبدأ يضحي الذهن ؟ إن سير تفكيرنا هذا السير الرقيق خلال الإدراكات المتشابه يجعلنا ننحلها ذاتية، وعلى هذا فليس في الوسع أن ننفي هذا المبدأ ؛ فيلزم أن نعود على المبدأ الآخر فننحيه جانباً ونفترض أن إدراكاتنا ليست منقطعة البتة ، ولكنها تظل متصلة دائماً ممثلة موضوعاً واحداً . ولكنا بالرغم من هذا نجد أن انقطاع الإدراكات يتكرر ويستمر فترات طويلة الأمر الذي لا يسعنا معه أن نغضي عنه ، إلا أننا نستطيع أن نبرأ من هذا الحرج إذا تبينا أن الانقطاع في ظهور الإدراك لا يستتبع بالضرورة انقطاعاً في وجود المدركات . وهذا يدعونا إلى التساؤل : ١ ـ كيف نقتنع اقتناعاً شافياً بافتراض أن إدراكاً ما يغيب عن الذهن ولا ينعدم ؟ ٢ ـ كيف يتأتى لنا ان الذهن يتصور

موضوعاً على أنه ماثل للذهن دون خلق لإدراك أو صورة جديدة ؟

وفيما يختص بالسؤال الأول نلاحظ أن ما ندعوه الذهن ما هو إلا مجموعة من الإدراكات المختلفة توحد فيما بينها علاقات معينة ، فمن الباطل إذن أن نزعم أن لها بساطة كاملة وذاتية تامة . والآن لما كان كل إدراك متميزاً عن الآخر ويمكن أن يعتبر موجوداً وجوداً منفصلاً عنه فإن هذا يستتبع جواز فصل أي إدراك عن الذهن أي القضاء على كل علاقاته بهذه الزمرة من الإدراكات المرتبطة به ، هذه الزمرة التي تقوم الموجود المفكر . وهذا يتأدى بنا إلى الإجابة على السؤال الثاني : إذا كان من الجائز فصل الإدراك عن الذهن دون أن يكون في هذا تناقض أوليس من الجائز أن يعيد الموضوع ارتباط هذا الإدراك بالذهن من جديد ؟ فالإدراك هنا غاب عن الذهن ولم ينعدم . كما أن معاودة الإدراك ليست خلقاً لإدراك جديد ، بل هي عودة للإدراك السابق . وعلى ذلك فإن الموضوعات الخارجية مرئية مشعور بها وتصير ماثلة للذهن ، ذلك أنها تكتسب علاقة بمجموعة الإدراكات المرتبطة بها. وإن النفس الموضوع المتصل في الوجود يمكن أن يمثل للذهن أحياناً ويغيب عنه أحياناً أخرى دون أي تغيير واقعي أو جوهري في الوجود نفسه ، إذ ظهوراً منقطعاً إزاء الوعي لا يتضمن بالضرورة انقطاعاً في الوجود . فافتراض الوجود المتصل للموضوعات المحسة أو لإدراكاتها لا يتضمن أي تناقض .

خلاصة ما ذكرنا هي أن التشابه بين إدراكاتنا هذا التشابه القوي الوثيق يجعلنا ننحلها هوية بحيث يمكننا أن نمحو الانقطاع البادي في وجودها باصطناع أو ابتكار موجود مستمر يملأ هذه الفترات التي يغيب فيها الموضوع ويجعل لإدراكاتنا هوية كاملة .

هذه هي الهوية في رأي هيوم تتمخض عن ارتباط إدراكاتنا وليد نزعة في الذات العارفة شأنها شأن العلية .

٢ ـ (أ) التشابه : يعتبر هيوم هذه العلاقة أرفع علاقات الأفكار وشرطاً لعلاقات الواقع إذ « بدونها لا يسع علاقة فلسفية أن توجد ما دام ليس ثمة موضوعات تحتمل المقارنة إلا وبها درجة ما من التشابة » .

وينكشف التشابة ـ وكذلك التضاد ودرجات الكيف ـ من أول نظرة وبالحدس « إذ أن الموضوعات متشابهة فيما بينها ومن ثم فالتشابه يؤثر في العين بل وفي الذهن » .

لنتساءل أي معنى تنطوي عليه علاقة التشابة ؟ إن كيفية مشتركة بين الموضوعات تجعلنا نقول إن هذه الموضوعات متشابهة . يلوح أن هيوم قد أخذ بهذا فهو يقول : « سنرى فيما بعد بأي معنى كان التشابه ضرورياً لكل علاقة فلسفيه». ثم يضيف إلى ذلك : « إنه لا يتأدى عن هذا أنه ينتج دائماً رابطة أو تداعياً بين الأفكار . إذ أنه عندما تصير كيفية ما عامة جداً بحيث تكون مشتركة بين عدد كبير جداً من الأفراد نجد أنها لا تحمل الذهن مباشرة إلى أي منها . . . » وفي نص يتصل بهذا يكرر هيوم : «إننا ليستحيل علينا أن نقيم علاقة اللّهم إلا على كيفية مشتركة » . ولكننا فوق هذا نجد تشابها بين أفكار بسيطة أو كيفيات من المستحيل بالتالي أن نفطن إلى أي عنصر مشترك بينها . . . الأفكار البسيطة المختلفة يمكن أن تولد فيما بينها مماثلة أو تشابهاً ، وليس من الضروري أن تكون نقطة تشابهها متميزة أو منفصلة عن الملابسة التي تختلف فيها . فالأزرق والأخضر هما من الأفكار البسيطة المختلفة ، ولكنهما يتشابهان أكثر من تشابه الأزرق والقرمزي ، وإن تكن بساطتهما

الكاملة تطرح كل مكان لانفصالها وتميزها . وكذلك الحال فيما يختص بالأصوات والطعوم والروائح الخاصة فهي جميعاً تدل على تشابهات لا نهاية لها تبعاً للمظهر والمقارنة العامة دون أن تكون ثمة ملابسة ذاتية مشتركة فيما بينها ، ومن هنا نستطيع أن نكون على يقين من أن هذا لا يتأدى إلا من ألفاظ مجردة لفكرة بسيطة فهي تنطوي على كل الأفكار البسيطة وهذه تتشابه فيما بينها ببساطتها . ومع ذلك فتبعاً لطبيعتها الخاصة التي تطرح كل مقارنة نجد أن الملابسة التي بها تتشابه فيما بينها ليست مفطوناً إليها ومنفصلة عن الملابسات الأخرى » .

هذه الملاحظات تبدو متناقضة لأول وهلة . وهي تثير مشكلة لها أهمية عظمى عند علماء النفس المحدثين . أعني بها مشكلة التشابه والأفكار العامة .

من المسلم به اننا نقدر التشابه في أغلب الأحيان تبعاً لعدد الخصائص المشتركة وأهميتها ، ونحن من جهة أخرى نصنف الأشياء المشابهة في أجناس وأنواع . أضف إلى هذا اننا كثيراً ما نحكم على الأشياء البسيطة بل والمركبة ، التي ليس في وسعنا أن نفصل فيها بين ما هو مختلف وما هو ذاتي ، أقول نحكم على هذه الأشياء بأنها متشابهه .

فهل هناك إذن ضربان من التشابه ؟ ومن ثم كيف يكون هذان الضربان متشابهين ؟ ولم نطلق عليهما اسماً واحداً هو التشابه ؟ وفوق هذا إذا كنا ندرك التشابه بمقتضى كيفية نوعية على أنه مطلق فمن أين يأتي أن شكلين ، لونين . . . إلخ لما كان عرضة لتقدير أشخاص عديدين صحت أبدانهم وعقولهم ، يبدوان لواحد قريبين جداً ولآخر بعيدين جداً ؟

على هذه المسائل وعلى مسائل أخرى مماثلة لها نرى علماء النفس

المحدثين قد اعتادوا أن يجيبوا بأن حكم التشابه يتضمن دائماً المعرفة الواضحة لاشتراك ما بين الحدود المتشابهه . وإذا لم يقع هذا الاشتراك في قوة على خصائص الموضوعات ذاتها . ففي وسعه أن يقع فحسب على عملية التوافق وعلى العوامل التخطيطية والإرجاع المؤثرة التي تسبق أو تتبع تمثل الموضوع في الذات .

بهذه الإجابة يمكننا أن نقضي على الصعوبات التي تواجهنا في مطالعة نصوص[1] هيوم بصدد علاقة التشابه . وهي تلتئم مع ما ذهب إليه في مناقشاته في العلية والذاتية .

يبدو أن هيوم قد ذهب في فهم التشابه هذا المذهب . ففي صفحات عديدة يذكر «استعدادات الذهن» التي تصحب أفكارنا وانطباعاتنا وأثرها على العواطف وتجاوبها مع جماع الحياة النفسية . ويذكر كذلك علاقة الأفعال والأرجاع بالتشابه المختص بالإدراكات نفسها . ونلمس ذلك أيضاً في بحثه لرجحان الصدف ، وتأمله مثال زهر النرد ذي الأوجه الستة، بوصفها متشابهة وبعضها الآخر مختلف. فهو ينبه إلى أن من الواضح أنه عندما يكون لوجوه عديدة نفس الشكل فإنها يجب أن تجتمع في قوة على التأثير في الذهن . هذا إلى أن هيوم يذهب بصدد التداعي بالتشابه إلى « أن انطباعاً يمكن أن يتداعى مع آخر ذي علاقة به ليس فحسب عندما يكون فحواهما الحسي متشابها ولكن كذلك عند ما تكون دوافعها أو اتجاهاتها متشابهة ومتطابقة » .

---

(١) لم يخصص هيوم فصولاً رئيسية سواء في [رسالة في الطبيعة البشرية] أو في [بحث في العقل البشري] للعلاقات الأربع التشابه ، التضاد ، ودرجات الكيف ، ونسب الكم أو العدد وإنما يقتصر على إشارات وملاحظات مجملة في كل مناسبة تدعو إليها .

وفيمايختص بالهوية يأخذ هيوم بأن التشابه علة ليس فحسب لتداعي الأفكار، ولكن أيضاً لتداعي الاستعدادت ، ويجعلنا نتصور إحدى الأفكار بواسطة فعل أو عمليـة ذهنية تشبـه العملية أو الفعـل الذي نتصور به الأخرى». ههنا يقول هيوم: «ثمة تشابه بين الإدراكات أعني الموضوعات المدركة، وتشابه بين أفعال الـذهن التي بها يتـأمل المـرء الموضوعات وهذان النوعان من التشابه نحن خليقون أن نخلط بينها . وعلى ذلك فعلينا أن نحكم بأن بعض الإنطباعات أو الأفكار متشابهه بسبب تشابه أطرها » .

وقد يعترض علينا بأنه لا فائدة من نقل المشكلة على هذا النحو من نظام الموضوعات إلى نظام الذات ، وأنه يبقى مطلوباً أن نعرف بفضل أية نزعات أو ميول أو صفات ذهنية تبدو لنا هذه الأفكار والانطباعات متشابهة ؟ ولكن قـد أشرنا في تحليل فكرة الهوية إلى أن أفعال الذهن لما كانت تطابق أفكاراً تشابهها فهي مختلفة اختلافاً ضئيلاً بحيث ليس في مقدورنا أن نميز بينها .

وقلنا إن الواحد منها يؤخذ مأخذ الآخر بالنسبة للوعي الذي يمضي من الواحد إلى الآخر دون أن يدرك أي اختلاف . فمن اليسير إذن أن نتصور الاختلاط الذي يؤدي بنا إلى أن نخلع الهوية على موضوعات فيها بصفة جوهرية اتساق في مساق التفكير يدوم زمنا يطول أو يقتصر تبعاً لكونه يمضي إلى التفاصيل النهائية في الموضوعات أو بمجرد ابتدائه تقرب الاستعدادات الذهنية بين الموضوعات التي نقول عنها إنها ذاتية أو متشابهة .

نرى من هذا أن هيوم يسلم بحالتين من التشابه : إحداهما يمكن للمرء فيها أن يستخلص من الإدراكات المتشابهه خصيصة مشتركة ،

وفي الحالة الثانية لا يمكنه ذلك . في الحالة الأولى ثمة هوية جزئية تنبسط إلى مدى بعيد أو قريب على أفعال الذات وارجاعها بالنسبة للموضوعات . وكثيراً ما يشير هيوم إلى أن الهوية لا تتمثل إلا ظلاً منعكساً من استعداداتنا الذهنية من حيث كونها مختلطة أو بعبارة أخرى مندمجاً الواحد منها في الآخر بفضل ما بينها من تشابه .

(ب) التضاد : وهيوم يتحدث عن هذه العلاقة حديثاً قصيراً : نحن نلاحظ بادىء ذي بدء أن هذه العلاقة استثناء للقاعدة التي جرينا عليها وهي « أنه ليس ثمة علاقة دون أن يكون فيها درجة من التشابه » . ولكن التضاد في الواقع لا يعتبر استثناء من هذه القاعدة . وتفسير هيوم لذلك ما يلي : ليس ثمة فكرتان متضادتين في ذاتيهما ما عدا فكرتي الوجود واللاوجود مع هذا فهما تلوحان متشابهتين لكونهما تتضمنان معاً فكرة الموضوع ، وإن كانت الفكرة الثانية تنحي الموضوع عن كل الأزمنة والأمكنة التي من المفروض أنه ليس موجوداً فيها . وكل الموضوعات الأخرى مثل النار والماء والحرارة والبرودة لا تبدو متضادة إلا بقدر تضاد عللها ومعلولاتها فماذا يعني هيوم بهذا ؟ يبدو أنه يتذكر صيغة أرسطو المشهورة وهي أن المتضادين طرفان لجنس واحد ؟ ولكنه يتذكر كذلك ملاحظة ديكارت وهي أن التناقض ليس قائماً في الأشياء بل في أحكامنا على الأشياء. يكتفي هيوم بنقل هذه الملاحظة إلى لغته . ونحن نعلم أن هيوم لا يعنى إلا بالإنطباعات والأفكار . والحكم عنده هو إثبات للوجود ، أو هو اعتقاد يضاف إلى الفكرة وهو ينطوي على نحو ما ـ كما سنرى فيما بعد ـ على احساس بالفكرة مستمدة من تأثيرها في العقل ونفوذها على التفكير ، ومن هنا نرى كلمة تضاد أو تناقض لا معنى لها بالنظر إلى الأفكار ، والتقابل الوحيد الذي يمكن

أن نتحدث عنه في هذا المجال هو التقابل بين الواقعة المنطوية على الاعتقاد والواقعة الخالية منه . أعني اعتبار الوجود واللاوجود . ولكن أليست فكرة الحرارة مضادة لفكرة البرودة؟ لا. ليست مضادة لها في ذاتها ، ولكن فحسب عندما نعتقد ـ مثلاً ـ بأن للحرارة على كياننا العضوي آثاراً ننكرها على البردوة .

نخلص من هذا بأن فكرة التضاد تنحل إلى طرفين : فكرة تشابه غامض لا يعدو الإحساس وفكرة إثبات الوجود أو سلبه أي الاعتقاد أو عدمه . والاعتقاد أيضاً قبيل الاحساس . فهيوم في هذه العلاقة ـ شأنه في العلاقات الأخرى ـ لم يرى فيها إلا إحساساً أو تداعياً لإحساسات .

(جـ) درجات الكيف : بعد أن وضع هيوم هذه العلاقة على أنها تفترض موضوعين . لونين ـ مثلاً ـ جنس واحد ولكن بينهما فوارق مختلفة . « تحوز بالاشتراك نفس الكيفية » ، ينبه إلى أنه تحت اسم الكيفية المشتركة لا يقصد هنا إلا تشابهاً كهذه الملاحظة بين الأفكار البسيطة . « إن درجات كيفية أياً كانت متشابهه جميعاً ، وعلى ذلك فعند كل فرد ليست الكيفية متميزة من الدرجة » .

(د) الكم والعدد : يبقى علينا أن نعالج أقوى معقل من معاقل التفكير العقلي ، فكرة التساوي وعدم التساوي ، ويمكننا أن نرد إليها كل علاقات الكم والعدد وهي التي تقوم عليها المعرفة الرياضية . التساوي عند هيوم هوية جزئية مثله مثل التشابه . ومجهود الرياضي يقف عند اكتشافه وراء تعدد المظاهر وبواسطة وسائط متنوعة ، تساوي شيء أو عدم تساويه مع غيره . وكذلك شأن الهوية « ليس التساوي ـ إذ تكلمنا بدقة ـ صفة للأشكال ذاتها » ، وإنما ينجم وحسب من المقارنة التي يقوم بها الذهن بين الأشكال .

إن نشاط الذهن الذي تنبع منه المعرفة الرياضية يرجع إلى حركات الانتباه إذ أننا نتأمل الأفكار ونقارنها بنفس العملية . فمقارنة فكرتين إن هي إلا تأملها معاً . ومن هنا فحكم التساوي أو عدم التساوي الآتي من المقارنة لا يمكن أن يعبر عن شيء اللّهم إلا عن وعي بالاستعدادات أو المواقف العقلية مطبقة على الأفكار حالما تمثل في الذهن . وعلى ذلك فالقول بأن هذه الأفكار متساوية معناه أننا نجد ـ من وجهة نظر معينة ـ أن مساق تفكيرنا يمضي ويعود من فكرة إلى أخرى دون أن نشعر أقل شعور بانحراف أو انقطاع . ومن ذلك نرى أن هيوم يشبه الضرورة في الأحكام الرياضية بضرورة الاستدلالات التجريبية . معنى هذا أننا بتأملنا هذه الأفكار ومقارنتها نربط بينها ربطاً ضرورياً كما نربط بين العلل ، أعني أن ذهننا يتهيأ للسير من فكرة إلى أخرى .

نحن ندعو عددين متساويين حين يجتمعان بحيث يكون للواحد منهما دائماً وحدة تضاهي وحدة الآخر . فهنا يفترض هيوم فكرة الوحدة ، فمن أين أتت هذه الفكرة إذن ؟ يذهب (لوك) إلى أنها « توجد منضافة إلى كل موضوع يؤثر في حواسنا وإلى كل فكرة تمثل في فكرنا، وكل تفكير يخطر بذهننا». وعند (باركلي) أن نفس الأشياء لما كانت فرادى أو متعددة بمقتضى النحو الذي يروق لنا أن نتأملها غليه ، فالوحدة كذلك ليست تأتي قط من الأفكار ـ والأفكار في لغته معناها تصورات التجربة الخارجية ـ ولكن بواسطة فعل الذهن الذي يتأمل الأفكار . وهيوم يأخذ بنمطين للوحدة : وحدة المجموعة وهي تعبير واهم يمكن للذهن أن يطبقه على كل كمية للموضوعات التي يوجد بينها ، والوحدة المطلقة التي يتألف منها العدد . « الوحدة التي يمكن أن توجد بمفردها ووجودها ضروري لوحدة كل عدد ، هي من نوع آخر

ويلزم ألا تكون منقسمة على التمام ، وألا تنحل إلى أي وحدة أقل منها » . وهذه الوحدة هي التي يستعين بها هيوم في نظرية النقط اللامنقسمة كما سنرى فيما بعد .

ونحن نعلم أن شيئين يبدوان لنا ذاتيين بقدر ما تندمج استعدادات الذهن التي تتعلق بهما في وعينا أو بقدر ما نستطيع تأملهما على التعاقب الواحد بعد الآخر بنظرة لا انقطاع فيها . هذه النظرة غير المنقطعة هي التي تولد فكرتنا عن الوحدة كما أن كل انقطاع في النظر يفسح سبيلاً لفكرة التعدد .

إن الضرورة المزعومة للبراهين قريبة من الضرورة المزعومة للاستدلالات العلية ، والكلية المزعومة للأحكام الرياضية هي نفس الكلية المحولة للفكرة العامة أياً كانت . هذه الأحكام مهما يكن من نضجها عند فرد جزئي وفي تصورات جزئية يظن كونها ذات قيمة للكل ودائماً . إذ أننا حين نصيغها لا نشير إلى أية جزئية في الزمان والمكان ولأننا في ألفاظنا التي نصوغها فيها ثمة عادات للتداعي وراء هذه الألفاظ تشمل عدداً من التصورات المتشابهة تنطبق عليها الصيغة . وإذن فالأحكام الرياضية في نظر هيوم لا تتمخض عن فكر محض أو طبيعة عالية أو روحية للتفكير . إن الألفاظ « أشكال وأعداد » تستمد أصلها من التجربة الخارجية أو الباطنية . وعلاقات التساوي تترجم في بساطة عن الطريقة التي تتوحد بها وتجتمع استعداداتنا وميولنا في نظام فاعل .

ههنا في علاقات الكم كما في العلاقات الأخرى ليس ثمة من مجال إلا لوهم الخيال .

من هذا التحليل للعلاقات جميعاً نرى أن العلاقات الفلسفية تتمخض في النهاية عن علاقات طبيعية . هذه العلاقات جميعاً من علية وهوية وتشابه وتضاد ودرجات كيف ونسب كم وعدد هي ـ ما عدا الزمان والمكان ـ مبادىء موحدة ، ولكننا لا نصل إلى هذه الخصيصة من تأملنا لها في ذاتها ، وإنما نتبينها في فاعلية الذات العارفة التي تدفعنا نزعة عامة في الطبيعة البشرية أن نخلع ما يجري فيها على الموضوعات وننسبه إليها . ومن هنا نرى مع (أدمسون) Admason أن هيوم يبذل جهده ليحل كيفيات الإحساس محل علاقات التفكير لا في المعرفة النظرية فحسب بل في المجال الأخلاقي كذلك . كما سنتبين فيما بعد .

ليس لدينا إذن فكرة ارتباط واقعي . وما العلاقة في الحقيقة إلا وهم من الخيال .

يرى هيوم أننا لو عمدنا إلى نقد أوهام الفلسفة القديمة فيما يختص بالجوهر وبالصور الجوهرية ، بالعروض ، وبالكيفيات الخفية فقد نخرج بحقائق تعيننا فيما نحن بسبيله من دراسات .

ذهب أغلب الفلاسفة القدامى إلى أن أفكارنا عن الأجسام إن هي إلا مجموعات كونها الذهن من أفكار الكيفيات الحسية المتميزة التي تتألف منها الموضوعات ، هذه الكيفيات متميزة ولكنا بالرغم من هذا ننظر إلى المركب المؤلف منها جميعاً نظرتنا إلى شيء واحد ، فليس لهذا المركب إذن تلك البساطة المزعومة والهوية المدعاة .

ويجد الفلاسفة مخلصاً لهم من هذا التناقض فيما يسمونه بالجوهر أو المادة الأولى الأصلية ، وهو هذا الشيء يستمر على ما هو عليه بالرغم من كل ما يطرأ من تغيرات على هذا المركب من الكيفيات أعني الموضوع والجوهر هو الذي يحتفظ بالهوية والبساطة .

ولنرى تفصيل ذلك فيما يلي :

لنفرض موضوعاً بسيطاً بساطة كاملة وغير منقسم يمثل مع موضوع آخر مؤلف من أجزاء تربط بينها علاقة وثقى ، فمن البين أن عمل الذهن في تأمل هذين الموضوعين لا يختلف بين الواحد منهما والآخر اختلافاً كبيراً إذ أن الخيال يتصور الموضوع البسيط دفعة واحدة في سهولة ويسر . وكذلك ارتباط الأجزاء في الموضوع المركب يؤثر على الذهن أثراً مماثلاً بحيث لا تشعر المخيلة بالانتقال في سيرها من جزء إلى آخر . وعلى هذا فاللون والطعم والشكل والصلابة . . . إلخ الكيفيات الأخرى مجتمعة في بطيخة أو خوخة مثلاً ، نتصورها جميعاً شيئاً واحداً تماماً كما نتأمل موضوعاً بسيطاً . ولكن الذهن لا يقف عند هذا الحد، فقد يعود إلى الموضوع المركب فيلحظه من جديد ليجد هذه الكيفيات متميزة مختلفة بعضها عن بعض ومنفصلة بعضها عن بعض كذلك . ومن هنا لما كانت هذه النظرة إلى الأشياء تقوض الأفكار الأولى عنها في التأمل السابق كان الخيال مرغماً على أن يصطنع شيئاً ما مجهولاً ، جوهراً أو مادة أصلية ، معتبراً إياها مبدأ للوحدة أو التوافق بين هذه الكيفيات ، وهذه المادة أو هذا الجوهر هو الذي يخلع على الموضوع المركب صفة شيء واحد بصرف النظر عما فيه من تعدد وتركيب .

وتزعم الفلسفة المشائية أن المادة الأصلية متجانسة تجانساً كاملاً في جميع الأجسام ، وهذه الفلسفة تعتبر النار والماء والهواء والتراب تعتبرها جميعا جوهراً واحداً بفضل ما يجري بينها من تفاعل وتغير . وقد خصصت هذه الفلسفة لكل نوع من هذه الأنواع من الموضوعات صورة جوهرية (Substantial form) وافترضت أنها مصدر تلك

الكيفيات المختلفة التي لكل منها ، فكما أن المادة الأصلية أو الجوهر الأصلي دعامة وأساس للبساطة والهوية في الموضوعات جميعاً فإن هذه الصورة جوهرية لبساطة نوع الموضوعات المختصة به وهويتها ، وفكرة الأعراض تأتي نتيجة لا مفر منها لهذا المنهج الخاص في التفكير بالنظر إلى الجوهر وإلى الصور الجـوهرية .

ولقد قطع هؤلاء الفلاسفة بأوهامهم شوطاً بعيداً فيما يزعمون من كيفيات خفية ، فذهبوا إلى أن ثمة جوهراً يدعم لم يعرفـوه وعرضـاً مدعماً بهذا الجوهر فلننظر في كل هذا على ضـوء منهج هيوم .

يرى هيوم أن نعرض لآراء ثلاثة. رأي الساذج ورأي الفلسفة الباطلة ثم رأي الفلسفة الصحيحة . وفي هذا التقسيم نتبع تدرجاً في سلم التفكير السليم وسوف نرى عند البحث أن الفلسفة الصحيحة أقرب إلى رأي الساذج منها إلى رأي الفلسفة الباطلة .

يبدو طبيعياً أن الأناس حين يفكرون هذا التفكير العادي الجاري الذي لا يبالى فيه ، يظنون أنهم يدركون رابطة بين الموضوعات متى وجدت هذه الموضوعات متحدة معاً في إطراد ، وهم بحكم سلطان العادة من العصي عليهم أن يفصلوا بين الأفكار ، وهذا يحدو بهم إلى أن يتخيلوا إستحالة فصل كهذا. ولكن الفلاسفة وفي مقدورهم أن يجردوا من التفكير في آثار العادة، ويقارنوا أفكار الموضوعات يدركون على الفور بطلان هذه المشاعر الساذجة ويتبينـون عدم وجـود رابطة معروفة بين الموضوعات . وإنهم ليرون كل موضوع متميزاً عن الآخر ومنفصلاً عنه إنفصالاً تاماً ، ونحن لا نستدل من موضوع إلى آخر من مجرد نظرنا إلى كيفيات الموضوعات ، بل عندما نلاحظ في أمثلة عديدة أنها قد اقترنت اقـتراناً مـطرداً . ولكن هؤلاء الفلاسفـة بدلاً من أن

يخرجوا باستدلال صحيح من هذه الملاحظة يتمشى مع طبيعتها أعني أن يستنتجوا من هذا أن ليس لدينا أية فكرة عن قوة أو طاقة منفصلة عن الذهن وكامنة في العلل ، بدلاً من هذا نراهم يعنون بالبحث عن الكيفيات التي تكمن فيها هذه القوة أو هذه الطاقة . فهم قد تجردوا في أول خطوة من الخطأ الساذج فلم يسلموا بوجود رابطة طبيعية مدركة بين الكيفيات المحسوسة للمادة وأفعالها ، ووقعوا في الخطأ في الخطوة الثانية فسعوا وراء هذه الرابطة سعوا إليها في المادة أو في العلل وخلصوا من هذا بذريعة يتذرعون بها ، ألا وهي الكيفية الخفية ، فكل ظاهرة تحيرهم يرجعون بها إلى كيفية خفية .

نعم ثمة ميلاً ملحوظاً في الطبيعة البشرية وهو أن نصبغ الموضوعات الخارجية بصبغة عواطفنا ، ولكن هذا الميل ليس له من سبيل إلا عند الأطفال والشعراء ، نجد الطفل يداعب دميته كما يداعب إنساناً . ونجد الشعراء ميالين إلى تشخيص كل شيء وتلوينه باللون البشري . ولكننا نجد هذا الميل كذلك عند الفلاسفة القدامى ، فإذا كان لنا أن نعذر الأطفال لسنهم والشعراء لانسياقهم وراء ما توحي به مخيلتهم ، فأي عذر نلتمسه لفلاسفتنا في هذا التهافت المذري .

قد يعترض على هيوم بأنه يعيب على الفلاسفة استعانتهم بالخيال واهتدائهم بهدي تلك الملكة مع أن هيوم نفسه يقر بما للخيال من خطر وهيوم يدفع عن نفسه هذا الاعتراض ويسوغ موقفه بتمييز يشطر به مبادىء الخيال شطرين ، مبادىء ثابتة كلية لا نزاع فيها ، مثل مبدأ الإنتقال المعتاد بين العلل والمعلولات ومبادىء متغيرة غير منتظمة مثل المبادىء التي إستخدمها أولئك الفلاسفة . ويذهب هيوم إلى أن

المباديء الأولى بمثابة دعامة لكل ضروب تفكيرنا وأفعالنا بحيث أن القضاء عليها يؤدي حتماً إلى أفناء الطبيعة البشرية . والمبادىء الثانية ضعيفة غير منتظمة ليس فيها ما في الأولى من ضرورة وإطلاق . ولكنها مع هذا تأخذ سبيلها إلى الأذهان الضعيفة ، وهي تتقوض في سهولة إذا قوبلت بالمبادىء الأولى . بهذا تقبلت الفلسفة الصحيحة المبادىء الأولى ونحت الثانية . أرأيت إلى الشخص الذي يستنتج أن شخصاً آخر قريب منه عندما يسمع صوتاً في الظلام هذا الشخص يستدل استدلالاً صحيحاً طبيعياً مع أن هذه النتيجة ليست مستمدة إلا من العادة. هذه العادة التي توحي في الذهن فكرة مخلوق بشري بفضل اقترانه المعتاد بهذا الإنطباع الحاضر . وأرأيت إلى الشخص المعذب بفكرة الأطياف في الظلام ، قد يقال أنه يستدل إستدلالاً طبيعياً أيضاً ، ولكن ما أشبه هذا القول بقولنا إن المرض أمر طبيعي لأنه ينشأ عن علل طبيعية مع أنه يتعارض مع الصحة وهي الحالة الطبيعية للإنسان .

إن آراء القدامى التي عرضناها وأوهامهم الخاصة بالجوهر والأعراض واستدلالاتهم المتعلقة بالصور الجوهرية والكيفيات الخفية كل هذا أشبه ما يكون بتلك الأطياف في الظلام ، وهي مستمدة من مباديء وإن تكن شائعة إلا أنها ليست كلية وليست ضرورية للطبيعة البشرية .

والفلسفة الحديثة تزعم أنها قد برأت من هذا النقص وأنها صادرة فحسب عن مبادىء الخيال الوثيقة الثابتة . فلنبحث إذن في أسس هذا الزعم .

إن المبدأ الأساسي في تلك الفلسفة هو الاعتقاد الخاص بالألوان

والأصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة . وهي تزعم فيه أنها ليست إلا إنطباعات في الذهن تنتج عن تأثير الموضوعات الخارجية عليه وليس بينها وبين كيفيات الموضوعات الخارجية أي تشابه . ويرى هيوم أن هنالك سبباً واحداً نجد فيه مقنعاً من بين الأسباب التي ساقها هؤلاء الفلاسفة لدعم هذا المعتقد . لاحظوا تغيرات في الانطباعات وأن لاح أن الموضوع الخارجي يستمر على ماهو عليه . هذه التغيرات تعتمد على حالات عديدة ، على أحوال الصحة ، وعلى مزاج الشخص . فما يبدو مراً للبعض يبدو حلواً للبعض الآخر ، وكذلك على وضع الشخص المدرك بالنسبة للموضوع المدرك . فالألوان المنعكسة من السحب تتغير تبعاً لمسافة السحب وللزاوية التي تصنعها مع عين الرائي. وكذلك على بعد الشخص المدرك فالنار تلذ للمرء على بعد معين منها إذ تشعره بالدفء وتؤلمه على بعد آخر . والأمثلة على هذه الظواهر كثيرة مستفيضة .

والنتيجة التي نخلص بها من هذا هي أن الانطباعات المختلفة لحاسة واحدة ليس منها كيفية متشابهة قائمة في الموضوع الخارجي ، إذ لما كان من غير الممكن أن يكون الموضوع مزوداً بكيفيات مختلفة لحاسة واحدة فإن هذا يستتبع أن كثيراً من انطباعاتنا ليس لها مقابل خارجي في الموضوعات وعلى هذا فكثير من انطباعات اللون والصوت والرائحة . . . إلخ لا تعدو كونها وجودات باطنية ، ومن هنا جاز لنا أن نقصي الأصوات والألوان والحرارة والبرودة والكيفيات الحسية من هذا القبيل عن مرتبة الوجودات المستقلة المتصلة ، ونقصر صفة الوجود المستقل المتصل على الكيفيات الأولية فحسب . فهذه الكيفيات هي وحدها الكيفيات الواقعة وهي التي تتأدى لنا عنها أفكار مكافئة . هذه

الكيفيات الأولية هي الامتداد والصلابة وما تشمله من شكل وحركة وثقل .

وهيوم يعتقد أن في الوسع توجيه إعتراضات كثيرة إلى هذا المذهب ولكنه مع هذا يكتفي باعتراض واحد دقيق لتصنع هذه القضية التي تؤدي بنا إلى الشك المسرف الجارف وهي : إذا كانت الألوان والأصوات والطعوم والروائح إدراكات فحسب فليس ثمة شيء يمكن أن نتصور له وجوداً واقعياً متصلاً ومستقلاً بما في ذلك الحركة والامتداد أيضاً وهي الكيفيات الأولية الرئيسية . ولنرى الآن نصيب هذه القضية من الصحة .

ذهب هيوم إلى أن فكرة الحركة تعتمد على فكرة الامتداد ، إذ ليس ثمة مجال للحركة إلا في الامتداد ، وفكرة الإمتداد تسلمنا إلى فكرة الصلابة ، وعلى ذلك فمن المستحيل أن تعتمد فكرة الصلابة على أي من الفكرتين الآخريين ، وهذا يتأدى بنا إلى أن ندور في دائرة مقفلة ، فنقول إن فكرة تعتمد على أخرى بينما تعتمد الثانية في عين الوقت على الأولى . وعلى ذلك ففكرة الصلابة أو المادة كما تعرضها الفلسفة الحديثة فكرة ناقصة مبتورة . إننا لا نستطيع أن نتحدث عن كيفيات أولية إلا في موضوع خارجي فكيف إذن نكون فكرة عن هذا الموضوع الخارجي إن لم نستعن بالكيفيات الثانوية ، إننا لو نحيّنا جانباً الألوان والأصوات والطعوم والحرارة والبرودة . . . إلخ وأقصيناها عن مرتبة الوجودات الخارجية لما بقي لنا ما يمدنا بفكرة صحيحة عن الجسم . كذلك ينبغي لنا ألا نغفل منهجنا الذي انتهجناه في فحص الأفكار بأن نتأمل في الانطباعات المستمدة منها هذه الأفكار . وبتطبيق هذا المنهج هنا نجد أن الفلسفة الحديثة ذهبت إلى أن الانطباعات التي

تتأدى لنا من الإبصار والسمع والشم والـذوق ليس لها مـوضوعـات مشابهة في الخارج ، وبالتالي ففكرة الصلابة التي ظُن كونها واقعية لا يمكن أبداً أن تكون مستمدة من انطباع من هذه الحواس وحينئذ نجد ألا معدى لنا عن القول بأن اللمس هو الحاسة الوحيـدة التي تحمل الانطباع الأصلي لفكرة الصـلابة . ونحن كـذلك نتخيـل أننا نحس بصلابة الأجسام وأننا لا نحتاج إلا أن نلمس جسماً حتى ندرك هذه الكيفيـة . ولكن مـذهبـاً كهـذا خليق أن يـذهب إليـه السـاذج لا الفيلسوف ، وإليك ما يسفه هذا المذهب :

١ ـ من اليسير أن نلاحظ أننا وإن كنا نحس بالأجسام بواسطة الصلابة ، إلا أن الإحساس شيء يختلف بالمـرة عن الصلابـة وليس يجري بينهما أقل تشابه .

٢ ـ إنطباعات اللمس إنطباعات بسيطة . فهي لا تمثل الصلابة أو أي موضوع واقعي . وإليك مثالاً يوضح هذا : لنضاهي بين حالتين ، حالة شخص يضغط على حجر أو أي جسم صلب بيـده ، وحالـة حجرتين تضغط كل منهما على الأخرى. نجد أنه في الحالة الأولى قد إقترن بالصلابة شعور أو إحساس معدوم في الحالة الثانية . وعلى ذلك فلكي تجعل الحالتين متماثلتين يلزم أن نمحو الإحساس الذي شعر به الشخص من يده أو من العضو الحاس ، وهذا أمر مستحيل من انطباع بسيط . أضف إلى هذا أن الصلابة تفترض بالضرورة جسمين يحدث بينهما الاحتكاك ويدفع أحدهما الآخر ، وهذا موضوع مركب لا يتأدى من إنطباع بسيط ، وعلى هذا فليس الانطباع البسيط ممثلاً للصلابة.

ههنا إذن كما رأينا تقابل بين عقلنا وبين حواسنا ، أو بعبارة أصح

بين النتائج التي نستخلصها من العلة والمعلول والنتائج التي توقفنا على وجود الجسم وجوداً متصلاً مستقلاً . عندما نستدل من العلة والمعلول نستنتج أن هذه الكيفيات من لون وصوت وطعم ورائحة ليس لها أي وجود مستقل ، وعندما ننحي هذه الكيفيات الحسية من مرتبة الوجودات لا يبقي لنا شيء في العالم نستطيع أن نقف على وجوده .

وهنا وبعد أن أضنانا التفكير في هذه المسائل المختلفة التي تثيرها دراستنا للموضوعات الخارجية وكيفية إدراكها ننادي مع هيوم صائحين حانقين . ما الذي نجنيه من هذا الحشد المختلط من الآراء اللهم إلا الحيرة والسخط والبطلان ، وكيف نعتصم من كل هذا باعتقاد ما ، هذا الشك الذي يلاحقنا إزاء العقل وإزاء الحواس هو بمثابة علة لا سبيل إلى البرء، منها البتة . فهو يتعبنا دوماً وإن كنا قد نفلت منه أحياناً . وقد يبدو بين حين وآخر أننا قد تحررنا منه تحرراً تاماً . ويل لنا ليستحيل علينا أن نعتنق مذهباً من هذه المذاهب وندافع بمقتضاه عن فكرنا أو عن حواسنا ولما كان الشك ينشأ بالطبع من تعمق التفكير في تلك الموضوعات فإنه يتزايد كلما أغرقنا في التفكير وأوغلنا في التأمل . سواء علينا في هذا عارضنا هذا الشك أو أيدناه: واننا لنلتمس الدواء لهذا الداء في الإهمال وفي عدم المبلاة وقد تمضي علينا فترة ننعم فيها هانئة . ولكننا لا نلبث أن نعود من جديد إلى دراسة مسائل أخرى عويصة والتماس حلول للمشاكل التي تثيرها .

٣ ـ لقد رأينا إلى الآن ما هنالك من تناقص وغموض في كل مذهب يختص بالموضوعات الخارجية . ورأينا المشاكل العديدة التي تثيرها فكرة المادة تلك الفكرة التي قد تترآى لنا أول وهلة واضحة جداً ، وهي أشد ما تكون تعقيداً وغموضاً . وأما في عالم الفكر ، في

العالــم العقلي، ولو أن هذا العالم مغلف بظلمات لا حد لها لا تكتنفه نقائص كتلك التي اكتشفناها في العالم الطبيعي . في هذا العالم العقلي يكفينا أن نقنع بما نعرفه عنه وينبغي أن نقطع على أنفسنا سبيل الانزلاق إلى الأغوار المجهول. ولكن ثمة فلاسفة أبوا إلا أن يكشفوا عن كل مجهول وأدى بهم اندفاعهم وراء هذا الكشف إلى التورط في زلات ما كان أغناهم عنها والوقوع في مغالطات فيما يزعمونه من جواهر مادية ولا مادية ما كان أحراهم أن يجتنبوها ويقول هيوم أن الخير لبحثنا أن نفحص ما عرضوه في هذا الصدد قبل أن ندلف إلى رأينا.

ذهبوا إلى أن ثمة جـواهر لامــادية أو مـادية تـلازمها إدراكـاتنا فلنسألهم ما الذي يعنون بالجوهر والملازمة ؟.

قد رأينا من قبل استحالة الإجابـة عن هذا السؤال فيـما يختص بالمادة أو الجسم ، وههنا نرى هذا السؤال يصطدم بعقبات ومصاعب في حالة الذهن أشد عنفاً من تلك التي اصطدم بها في حالة الجسم .

يذهب هيوم إلى أنه لما كانت كل فكرة مستمدة من انطباع سابق، فلما كان لدينا أية فكرة عن جوهر للزم أن يكون لنا أيضاً انطباع له، وهذا أمر عسـير التصور جـداً إن لم يكن مستحيلاً ، إذ كيف يمكن لانطباع أن يشابه جوهراً ما دام ـ تمشياً مع هذه الفلسفة ـ هذا الانطباع ليس جوهراً وليست فيه أية كيفية من كيفيات الجواهر أو خصيصة من خصائصه ؟.

وهنا يطلب هيوم إلى أولئك الذين يدعون أن لدينا فكرة عن جوهر أذهاننا أن يبرزوا لنا الانطباع الذي يولد هذه الفكرة وأن يظهرونا في جلاء على الطريقة التي يعمل بمقتضاها هذا الإنطباع في الذهن ، وعلى

الموضوع الذي استمد منه في الأصل ؟ هل هو انطباع حسي أم هـو شعوري ؟ هل هو سار أم مؤلم أو لا هذا ولا ذاك بل انطباع محايد ؟ وهل هو يصحبنا في جميع الأوقات أم أنه يعاودنا في فترات . وإذا كان يعاودنا في فترات ففي أي المواقيت يعود على التخصيص وعن أية علل يتولد ؟ .

وإذا تملص أحدهم من الإجابة على هذه الأسئلة وإحتال معرفاً الجوهر بأنه شيء قد يوجد بذاته ، وذهب إلى أن هذا التعريف حري بأن يكون فيه مقتنع لنا، إذا قيل هذا فإننا نلاحظ أن هذا التعريف ينطبق على كل شيء في الإمكان تصوره وليس يصلح أبداً لتمييز الجوهر عن العرض أو النفس عن إدراكاتها. وتعليل ذلك كما يلي: إن كل ما تصوره تصوراً واضحاً يمكن آن يوجد وكل ما هو متصور في وضوح تبعاً لأية طريقة يمكن أن يوجد تبعاً لنفس هذه الطريقة ، هذا مبدأ مسلّم بـه . ثم إن كل شيء مختلف فهـو متميز وكـل شيء متميز منفصـل بالخيال ، هذا مبدأ آخر ، ونخلص من هذين المبدأين بأنه ما دامت كل إدراكاتنا يختلف بعضها عن البعض الآخر وتختلف عن كل شيء في العالم ، فإن هذه الإدراكات هي أيضاً متميزة ومنفصلة ويمكن أن تعتبر أيضاً موجودة وجوداً منفصلاً وليس بها ثمة حاجة إلى أي شيء آخر يدعم وجودها ويقومه . هي إذن جوهر بقدر ما يفسر هذا التعريف الجوهر . ومع هذا فليس في مقدورنا سواء بتأمل الأصل الأول للأفكار أو بواسطة تعريف كهذا أن نصل إلى أية فكرة مقنعة عن الجـوهر ، وهذا وحده سبب كاف يجعلنا نتخلى عن هذا النزاع على مادية النفس أو لا ماديتها ويجعلنا نذهب إلى أن هذا السؤال لا مجال له في أبحاثنا . هذا فيما يختص بالجوهر .

وفيما يتصل بملازمة الإدراكات للجوهر ، نقول إن الإدراكات لا تحتاج إلى شيء يقومها ، فليس لدينا إذن أية فكرة عن الملازمة وعلى هذا فلا مدعاة إلى التساؤل عما إذا كانت الإدراكات ملازمة لجوهر مادي أو لا مادي .

وهنا ينتقل هيوم إلى مناقشة حجة شاع استعمالها عن لامادية النفس وهي حجة تستأهل انتباهنا: إن كل ما هو ممتد فهو مؤلف من أجزاء وكل ما هو مؤلف من أجزاء منقسم إن لم يكن في الواقع ففي الخيال على الأقل ، ولكن يستحيل أن يكون أي شيء منقسم مقترناً بتفكير أو إدراك . فهذا التفكير أو الإدراك موجود غير منقسم ، إذ لنفرض إقتراناً كهذا فهل سيوجد التفكير غير المنقسم على يسار أو على يمين هذا الجسم الممتد المنقسم ، على السطح أو في الوسط؟ على الخلف أو بجانبه ؟ إذا كان مقترناً بالامتداد لوجب أن يوجد مع أبعاده . وإذا وجد في موضوع مع أبعاده للزم إما أن يوجد في جزء خاص ، وإذن فهذا الجزء الخاص غير منقسم والادراك مقترن به فحسب وليس مقترناً بالامتداد . أو إذا كان التفكير يوجد في كل جزء للزم أيضاً أن يكون ممتداً ومنفصلاً ومنقسماً على نحو الجسم وهذا هو عين التناقض . إذ هل يستطيع أي فرد أن يتصور عاطفةطولها ياردة وعرضها قدم وسمكها بوصة ؟ وعلى ذلك فالتفكير والامتداد هما كيفيتان متنافرتان متباعدتان تباعداً تاماً ، ولا يمكن أن يندمجا معاً في موضوع واحد .

وهذه الحجة لا تثير السؤال الخاص بجوهر النفس ولكنها تثير فحسب السؤال الخاص باقترانها المكاني مع المادة . فيحسن أذن أن نتأمل بوجه عام الموضوعات . ونرى ما إذا كانت قابلة للاقتران المكاني

أو غير قابلة . هذه الدراسة قد تؤدي بنا إلى بعض اكتشافات لها دقتها الملحوظة .

إن التصور الأول للخير والامتداد مستمد فحسب من حاستي البصر واللمس . فليس ثمة شيء آخر غير ما هو ملون وملموس له أجزاء مهيأة بطريقة خاصة بحيث تفضي إلى تلك الفكرة فكرة الخير والامتداد . ونحن عندما ننقص أو نزيد في مذاق شيء فلسنا في هذا نتبع الطريقة عينها التي ننقص بها أو نزيد في موضوع منقسم . وعندما ترن أصوات عديدة في سمعنا دفعة واحدة فإن العادة والشعور هما وحدهما اللذان يجعلاننا نكون فكرة عن درجات البعد والتجاور بين هذه الأجسام التي صدرت عنها هذه الأصوات . وإن كل ما يدل على مكان في وجوده يلزم إما أن يكون ممتداً أو يكون نقطة رياضية دون أجزاء أو تركيب . وإن ما هو ممتد يلزم أن يكون له شكل خاص مثل أن يكون مربعاً أو مستديراً أو مثلثاً وليس شيء من هذا يتفق مع عاطفة أو رغبة أو أي انطباع أو فكرة اللهم إلا مع هاتين الحاستين اللتين أشرنا إليهما آنفاً حاسة البصر وحاسة اللمس . والرغبة أو العاطفة مثلاً وإن كانت غير منقسمة لا يمكن أن تعتبر نقطة رياضية، إذا اعتبرت كذلك سيكون في الإمكان بإضافة رغبات أخرى إليها أن تجتمع هذه الرغبات ويكون لها طول معين وعرض وسمك على نحو ما تجتمع النقط الرياضية وفي هذا تناقض واحد .

وليس مما يدعو إلى الدهشة بعد ذلك إذا كان هيوم يتقدم إلينا بمبدأ عام قد يعترض عليه كثير من الفلاسفة وقد يعتبرونه متعارضاً مع أشد مبادىء العقل يقيناً . هذا المبدأ العام هو : إن موضوعاً ما قد يوجد ومع ذلك فليس يوجد في مكان . هذا هو الحاصل في الإدراكات

المتأدية لنا اللهم إلا تلك الخاصة بالبصر واللمس . وإذا استحال اقتران موضوع قائم في مكان مع آخر لا مكان له، إذا استحال هذا فليس يستحيل أن تجري علاقات بينهما . ومن هنا فإن الطعم والرائحة في الفاكهة ليسا منفكين عن كيفياتها الأخرى من لون وملمس . وهذه العلاقات بين الموضوعات الممتدة والكيفيات هي علاقات العلة والتجاوز في زمان ظهورها ، ولها تأثير على الذهن بحيث أن ظهور أحدهما يوجه تفكيره لا محالة إلى تصور الآخر .

وليس هذا كل ما هنالك ، إذ أننا لا نعطف بتفكيرنا من الواحد إلى الآخر فحسب بفضل ما بينهما من علاقة ، بل نحاول كذلك أن نمدها بعلاقة جديدة هي علاقة الاقتران في المكان بحيث تجعل الإقتران أسهل وأكثر تمشياً مع الطبيعة .

إذ أن ثمة كيفية يلاحظها هيوم في الطبيعة البشرية ، هذه الكيفية هي أنه عندما تتحد الموضوعات بواسطة أية علاقة فإن لدينا نزعة قوية إلى أن نضيف علاقة جديدة إليها لكي نتمم الاتحاد.

ولكننا نلاحظ أن في تصور اتحاد مكاني بين موضوع ممتد كالتينة وكيفية كالطعم ثمة تناقضا . إذا لو سألنا أنفسنا سؤالاً جلياً واحداً ما إذا كان الطعم الذي تصورناه محوياً في محيط الجسم . أهو في كل جزء من أجزاء الجسم أم في جزء واحد فحسب ؟ لسقط في يدنا ولأدركنا استحالة التوصل إلى جواب مقنع . لا يمكن أن نجيب بأن الطعم قائم فحسب في جزء واحد ، إذا أن التجربة تقنعنا بأن لكل جزء نفس المذاق . ويمكننا أن نجيب بأنه يوجد في كل جزء ، وحينئذ يلزم أن نفترضه مشكلاً وممتداً وهذا تناقض .

هنا يتنازعنا مبدآن متعارضان أشد التعارض . ميل مخيلتنا الذي

يهيئنا إلى إدماج الطعم في الموضوع الممتد ، وعقلنا الذي يظهرنا على استحالة اتحاد كهذا . وبتوزعنا بين هذين المبدأين نقع في الخلط والاضطراب بحيث لا نرفض أحدهما أو الآخر ولا نعود ندرك التقابل بينهما . فنحن نذهب إلى أن الطعم يوجد في محيط الجسم ، ولكن على نحو يجعله يشغل الجسم كله دون امتداد ويوجد كذلك في كل جزء وعلى ذلك فنحن نستخدم في تفكيرنا الجاري المألوف هذا المبدأ المدرسي النابي : « الكل في الكل والكل في أي جزء »[1] وهو أشبه ما يكون بالقول بأن شيئاً يوجد في مكان معين وكذلك لا يوجد هناك . وكل هذا اللبس آت من محاولتنا أن نخلع مكاناً على كل ما لا يحتمل مكاناً وهذه المحاولة تنشأ من ميلنا أو نزعتنا إلى تكملة الاتحاد المبني على العلية وعلى التجاور في الزمان وذلك بأن ننسب للموضوعات اقتراناً في المكان ولكننا إذا رجعنا إلى العقل نجده يفترض لنا فروضاً ثلاثة علينا أن نتخير أحدها : إما أن نفترض أن بعض الموجودات توجد دون أي مكان أو أنها مشكلة وممتدة أو أنها كانت مندمجة مع موضوعات ممتدة فالكل في الكل والكل في أي جزء . وإن اللبس في الإفتراضيين الآخرين ليدل أقوى دلالة على صحة الإفتراض الأول . مما عرضناه نتبين إلى أي حد أخطأ الماديون في آرائهم وإذا كان من الحق أن نلومهم ، فمن الحق أيضاً أن نوجه الملامة إلى معارضيهم الذين قرنوا كل تفكير بجوهر بسيط غير منقسم . ويتيح لنا هذا أن نتأمل في المسألة الخاصة النفس . ولئن كنا قد ذكرنا منذ البداية أن ليس ما يدعونا إلى دراستها لأن الجوهر نفسه لا وجود له كما تبينا ، فإننا لا نستطيع اجتناب التفكير في نظرية

---

(١) Totum in toto, et totum in qualibet Partti.

لامادية النفس وبساطتها وعدم قابليتها للانقسام لتسفيه آراء أصحابها. هذه النظرية هي في الواقع عين الإلحاد وهي لا تختلف البتة عن نظرية إسبينوزا في بساطة العالم التي هوجمت هجوماً عنيفاً لإلحادها . وإننا لنتبين مصداقية قولنا في المثال التالي :

أشاهد أولاً في عالم الموضوعات الخارجية الشمس والقمر والنجوم والأرض والبحار وأشباهها . . . والرجال والسفن والمنازل وآيات أخرى من الفن والطبيعة . هنا يظهر اسبينوزا ويقول لي إن هذه إلا تحولات وأن ثمة ذاتاً بسيطةً ترجع إليها كل هذه التحولات . بعد ذلك أتأمل في عالم الفكر أعني في انطباعاتي وأفكاري[1] هنالك أشاهد أشياء أخرى قمراً نجوماً . . . إلخ ، وبينما أبحث في كل هذا يظهر لي اللاهوتيون ويخبرونني بأن هذه أيضا تحولات لواحد بسيط غير مركب ، جوهر غير منقسم . وهنا أجد أن المذهبين يقعان في نفس الخطأ وأنهما من لون واحد . إذ ليس لدينا فكرة عن كيفية في موضوع ما إلا وتمثل في الانطباع الصادر عنه ، لأن كل أفكارنا مستمدة من انطباعاتنا . وعلى ذلك فنحن لا يمكننا أن نجد أي تباعد بين موضوع ممتد متحول وبين ماهية بسيطة غير مركبة هي بمثابة جوهر له ، ما لم يحصل هذا التباعد أيضاً في إدراكنا للموضوع الممتد وللجوهر البسيط أو بين انطباع كل منهما والآخر . وليس يحدث هذا البتة .

والآن ننتقل من الفروض الخاصة بالجوهر والاقتران المكاني إلى فروض خاصة بعلة إدراكاتنا .

يذهب هيوم إلى أن كلامنا يمكنه أن يدرك أن لأوضاع الجسم

---

(١) مقال اسبينوزا في Bayle: Dictionnaire philosophique .

وحالاته المختلفة تأثيراً مباشراً على تفكيره ومشاعره . فهل يقال أن هذا يرجع إلى اتحاد الجسم والنفس ؟ إذا قيل هذا لأجاب هيوم بأننا يلزم أن نفصل السؤال الخاص بجوهر الذهن عن ذلك السؤال الخاص بعلة تفكيره ، وأننا إذا اقتصرنا على السؤال الثاني لوجدنا بمقارنة الأفكار أن التفكير الخاص يختلف عن الحركة ومع هذا فهما يتحدان اتحاداً مطرداً بالتجربة ، ويمكننا أن نستخلص من هذا أن الحركة قد تكون ـ وهي كذلك بالفعل ـ علة للتفكير والإدراك . وهنا يعرض لنا الإلزام التالي : أحد أمرين إما أن نزعم ألا شيء يمكن أن يكون علة لآخر إلا حيثما أمكن الذهن أن يدرك الرابطة في فكرته عن الموضوعات ، أو أن نبقى على القول بأن جميع الموضوعات التي نجدها مقترنة اقتراناً مطرداً ينظر إليها بفضل هذا الاقتران على أنها علل ومعلولات .

إذا اخترنا الشطر الأول من هذا الإلزام لترتب على هذا الاختيار النتائج التالية :

١ ـ نحن نسلم بأن ليس ثمة علة في العالم أو مبدأ منتج حتى الله نفسه . ذلك لأن فكرتنا عن الموجود الاسمي مستمدة من إنطباعات جزئية ولا واحد من هذه الانطباعات يحتوي على فاعلية أو يبدو أن له أية رابطة بموجود آخر .

٢ ـ لنفرض أن الله كان هو المبدأ العظيم الفاعل الذي يسد النقص في جميع العلل فإن هذا الغرض يفضي بنا إلى متناقضات ، إذ أننا كما نحتاج إليه في العمليات الطبيعية ونزعم أن المادة لا يمكنها من نفسها أن تشارك في الحركة أو تولد التفكير لأنه ليس ثمة رابطة ظاهرة بين هذه الموضوعات ، أقول تبعاً لذلك أيضاً يلزم أن نسلم بأن الله هو خالق إرادتنا وإدراكاتنا ما دام ليس هناك رابطة ضرورية ظاهرة إن بينها

وبين بعضها أو بينها وبين جوهر النفس المجهول . ولكن هذا يؤدي بنا إلى القول بأن الله علة جميع أفعالنا الشرير منها والخير .

وعلى ذلك لا بد لنا من أن نعود إلى الشطر الثاني من الإلزام : إن كل الموضوعات التي وجدناها مقترنة اقتراناً مطرداً تعتبر لذلك عللاً ومعلولات. وعلى هذا إذا حدث اقتران بين الحركة والتفكير جاز اعتبار الأولى علة للثاني .

ولنجمل ما فصلناه فنقول: إن السؤال الخاص بجوهر النفس سؤال غير مقبول على الإطلاق لأن إدراكاتنا ليست قابلة لاتحاد مكاني سواء مع ما هو ممتد أو ما هو غير ممتد . ولما كان الاقتران المطرد بين الموضوعات هو الذي يؤدي بنا إلى اعتبار العلل والمعلومات فليس ما يمنع من أن تكون الحركة علة للتفكير .

ولا يفوت هيوم في هذا الصدد أن يأسف لأن الفلسفة تسرف دائماً في تأملاتها ولكنها لا تلبث أن تعود وتعتذر عما قد تكون قد عرضت له من مسائل تمس الدين . ولعل في اعتذارها هذا توقيراً للدين واعتزازاً به .

٣ ـ ظن بعض الفلاسفة أننا نشعر في كل لحظة من لحظات وجودنا شعوراً وثيقاً بما دعوه (الأنا) وأننا نشعر بوجودها وباستمرارها في الوجود ، وأننا على يقين بهذا الوجود يقيناً يجاوز كل برهان . ولكننا لا نكاد نختبر هذه المزاعم على ضوء التجربة حتى يتضح لنا بطلانها . فالتجربة لا تظهر لنا فكرة الأنا ، إذا تساءلنا تمشياً مع منهجنا من أي انطباع تستمد هذه الفكرة؟ لرأينا استحالة الإجابة على هذا السؤال .

٥٧- مذاهب الجبرية

١ - معنى الجبرية وأدلة وجودها

أ- معنى الجبرية: كثيراً ما يلاحظ الإنسان في حياته اليومية أن هناك نوعين من الأفعال يصدران عن سلوكه .

النوع الأول : يكون الإنسان حراً في القيام به وممارسته أو عدم الالتزام به ، ورفض ممارسته بمحض اختياره .

والنوع الثاني : من الأفعال على العكس من ذلك ، يجد الإنسان نفسه مضطراً ومجبراً على القيام به ، وممارسته دون أي إمكانية للاختيار. . ومن هنا أصبح الإنسان يميز في سلوكه عامة بين مفهومين هما : حرية الأفعال وجبريتها . وحيث بدأ الفلاسفة يتساءلون عن الطبيعة الحقيقية للأفعال الإنسانية وهل هو حر أم مجبر؟ وشرعوا في تحليل السلوك والأفعال ليرتدوا إلى مبادئها الأولى ، وانقسموا إلى مجموعتين من المذاهب الأساسية .

الأولى : تنادي بالحرية .

والثانية :تؤكد الجبرية في حياة الإنسان ، وذلك حسب وجهات نظر كل فيلسوف في تفسير هذه الظاهرة . وفيما يختص بمذاهب الجبرية . . فإنها رغم اختلافاتها الفرعية الداخلية ، تتفق على تعريف عام للجبرية في السلوك الإنساني ، مع تمييزه عن مفهوم الحتيمة في العلوم الطبيعية . وذلك ما يلي :

الجبرية تقال على السؤال الإنساني : بمعنى أن الإرادة العاقلة للإنسان عاجزة عن الاختيار والتحكم في سلوك وأفعال صاحبها ، وأنها قاصرة عن توجيه مجرى الأحداث . لأن حياة الإنسان تخضع لمؤثرات

أخرى محدودة وظروف معينة خارجة عن الإرادة الإنسانية . . وترجع إما إلى قدرة الله تعالى أو إلى ظروف المجتمع أو إلى الطبيعة الخارجية ، وذلك حسب ما يذهب إليه كل مفكر وفيلسوف .

أما الحتيمة فتقال على العالم الطبيعي : بمعنى أن كل ظاهرة طبيعية تكون مقيدة بشروط معينة تحتم حدوثها بالضرورة في شكل محدد . وبحيث إذا توافرت تلك الشروط فإنه يمكن التنبؤ بضرورة حدوث الظاهرة ، « مثلاً إذا توافر شروط وجود الحرارة ، فإنه يؤدي بالضرورة إلى حدوث ظاهرة تمدد المعادن » .

(ب) أدلة وجود الجبرية عند الإنسان : ذهب أنصار الجبرية إلى أنها موجودة في التكوين الجوهري للإنسان . وأوردوا ثلاثة أدلة من هذا الرأي : جسمية ونفسية واجتماعية ، وذلك كما يلي :

١ ـ الدليل الجسمي : يشعر الإنسان أنه مضطر لأن يأكل بالضرورة لوجود دافع عضوي أولي فطري هو الجوع ، الذي لا بد أن يؤدي إلى تلك النتيجة الحتيمة . وكذلك الحال بالنسبة لدافع العطش وغيره من دوافع وحاجات جسمية ضرورية . بالإضافة إلى ذلك فإن الإنسان يميز في أفعاله نوعاً معيناً لا يمكنه التحكم فيه ، هو الأفعال اللاإرادية أو الأفعال المنعكسة مثل : إغلاق العين مباشرة عند تعرضها للضوء الشديد . من الأفعال التي تحدث دون إرادة الإنسان وعلى غير رغبته .

وإلى جانب ذلك فإن الإنسان يرث صفات جسمية معينة وبعض أنواع من الأمراض لا يكون له دخل في وجودها ، لأنها مفروضة عليه ومنقولة إليه بالوراثة دون أن يكون له دخل في اختيارها أو رفضها .

٢ ـ الدليل النفسي : يحس الإنسان كثيراً في قرارة نفسه أنه مضطر لإتيان سلوك معين دون غيره ، ولا تكون له حرية في اختيار هذا السلوك أو رفضه .

فمثلاً الخوف المفاجىء الذي يصيب الفرد بسبب واقعة ما ، يدفعه بالضرورة للارتجاف تلقائياً أو الهرب دون تدخل إرادته إلا في حالات نادرة .

والإنسان صاحب النفسية المتشائمة أو المتفائلة ، نجد أن أفعاله وسلوكه وحياته عامة تعتبر نتيجة لهذا الشعور النفسي .

بالإضافة إلى أن الإنسان يشعر في قرارة نفسه بالعجز أمام أحداث العالم الكبير . سواء كانت طبيعية أو إجتماعية . ويجد نفسه مضطراً لأن يسير في ركابها والخضوع لها بغير إرادته .

٣ ـ الدليل الاجتماعي : إن الفرد حين ينشأ ويعيش داخل جماعة معينة ، يجد نفسه مضطراً لأن يخضع للقيود السائدة في هذه الجماعة ، ولا يستطيع أن يغير منها شيئاً جوهرياً ، فمثلاً يولد الفرد في أسرة معينة دون إرادته . . قد تكون فقيرة أو غنية ، وينتسب إلى طبقة محدودة دون إرادته وعلى غير رغبته ، وهو يكتسب عاداته وتقاليده وديانته من مجتمعه تلقائياً وحيث تحدد معالم شخصيته تدريجياً بالضرورة بفعل تلك العوامل الاجتماعية ، ودون أن يشعر الفرد بهذه الجبرية التي جاءت من المجتمع .

وقد يعترض البعض على هذا الدليل للجبرية الاجتماعية بقوله إن هناك أفراد يثورون على قيود الجماعة ، وأن هذه الثورة دليل على حريتها . والرد أن هناك أيضاً كثيرين آخرين من أفراد المجتمع الذين

يمثلون الأغلبية الساحقة . . لا يمكنهم الثورة على قيود المجتمع ، وأن عدم القدرة هذه دليل على وجود مبدأ الجبرية الاجتماعية ، بينما الإستثناءات الفردية تعبر حالات قليلة جداً ولا ترقى إلى مستوى القاعدة العامة .

(جـ) أبرز مذاهب الجبرية : وفيما يلي عرض موجز لأراء بعض الفلاسفة الجبريين في العصر الحديث « هيوم » والعصر الحاضر « المادية الجدلية » ، انطلاقاً من الظروف المختلفة التي أدت إلى نشأة هذه المذاهب .

٥٨- مذاهب الجبرية في العصر الحديث « هيوم »

(أ) ظروف نشأة الجبرية الحديثة :

كانت هناك مجموعة من الظروف المتنوعة أدت إلى ظهور الجبرية في أوروبا بالذات على هيئة مذاهب فلسفية معينة . وفيما يلي أهم هذه الظروف :

١ - الانقلاب الصناعي : كان للانقلاب الصناعي تأثير قوي على المجتمع الأوروبي أدى إلى ظهور المذاهب الجبرية التي تتوافق مع الآلية الصناعية الجديدة كما أدى في نفس الوقت إلى ظهور مذاهب الحرية كرد فعل لتلك الآلية .

٢ - اكتشاف حتمية حركة الأفلاك : كانت جهود « نيوتن » و« كوبر نيكوس » في اكتشاف القوانين التي تحكم مسارات الكواكب والتوصل إلى آلية حركتها وحتميتها من العوامل التي ساعدت على نقل التفسير الجبري إلى سلوك الإنسان .

٣ - إكتشاف الحتمية في علم الحياة : كان العلماء يظنون خطأ أن الجسم الحي بخلاياه الأساسية لا تخضع لأية قيود حتمية أبداً ولكن

الاكتشافات العلمية الحديثة وخاصة بعد ظهور علم « الكيمياء العضوية » أثبت أن الخلية الحية هي نتاج حتمي لعدة تفاعلات كيمائية تخضع لقوانين محددة .

٤ - اتساع التفسير الآلي للسلوك الإنساني : بدأ علماء النفس - فيما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - يستخدمون مناهج البحث التجريبية في دراسة السلوك الإنساني ، حيث أسس العالم الألماني « ڤونت » عام ١٨٧٩ أول معمل تجريبي لعلم النفس . . وكانت تلك مقدمات التفسير الآلي العلمي للظواهر السلوكية عند الإنسان في ارتباطها بالتغيرات الفسيولوجية للجسم . وكان من أبرز مظاهر تلك الآلية التجريبية في علم النفس « المدرسة السلوكية » التي رد أنصارها الظواهر النفسية إلى مجموعة من السلوك الحتمي المترتب على علاقات آلية من الجهاز العصبي وأصبح السلوك الإنساني نتاجاً حتمياً لعوامل مادية وأسباب جسمية . وحيث انهارت فكرة حرية الإرادة الإنسانية .

بالإضافة إلى ذلك كان ظهور نظرية التطور عند دارون من الأسباب التي دعمت القول بالجبرية في حياة الإنسان ، الذي تطور من وجهة نظر دارون وفق قوانين محددة ارتبطت بظروف البيئة وجعلت الكائنات الحية تأخذ شكلاً معيناً لا دخل لها في اختياره .

وقد تأكدت تلك الحتمية أيضاً بعد أكتشاف « مندل » قوانين الوراثة التي يمكن بواسطتها التحكم في نسل الكائنات الحية والتنبؤ بأشكالها المنتظرة في المستقبل ، وأصبح الإنسان في حياته ونسله وتطوره محكوماً بقوانين معينة تحتم عليه وضعه الذي هو فيه دون تدخل إرادته .

نتيجة للظروف السابقة التي سادت أوروبا في العصر الحديث ، ظهرت المذاهب الفلسفية الجبرية التي حاول أصحابها تأكيد أن الإنسان مجبر في حياته وليس مختاراً .

(ب) الجبرية عند « هيوم » تتخلص فيما يلي :

١ ـ النظرة الآلية الحسية للمعرفة : عاش ديفيد هيوم كما ذكرنا في إنجلترا في منتصف القرن الثامن عشر ، وكان من أبرز دعاة الفلسفة التجريبية الحسية في عصره ، واشتهر بدراساته العميقة للمعرفة البشرية والأفعال الإنسانية ، والتي كان متأثراً فيها بمبدأ الضرورة الآلية حيث كان يعكس الاتجاهات التجريبية المادية التي كانت سائدة في عصره .

٢ ـ المعرفة البشرية وتداعي المعاني والسببية : حلل هيوم المعرفة البشرية وانتهى إلى أن الأفكار الكلية العقلية المجردة الموجودة في العقل ، مثل مفهوم « إنسان » ، هي في حقيقتها مستخلصة من أشياء جزئية مادية أدركناها بالحواس من العالم الخارجي . . مثل « زيد وعلي وعبيد » وعلى ذلك يصبح الفكر بالضرورة صورة عقلية لمدركات حسية . أي أن الضرورة الحسية المادية هي التي تتحكم في الفكر المعنوي داخل العقل .

وهناك ضرورة أخرى تحكم إدراكنا للأشياء هي « قانون تداعي المعاني » ويقصد به أن إدراكي لمعاني الأشياء الخارجية ليس عشوائياً ، وإنما يخضع لعوامل معينة تؤدي إلى تسلسل الأفكار ، مثل التشابه والترابط والتسلسل وغيرها مما يجعل معنى معيناً يؤدي بنا إلى معنى آخر مرتبط به ، وهكذا في كل المعاني . وتشبه قوانين التداعي تلك قوانين

الجاذبية ، حيث تتسم بصفة الحتمية والتي تجعل وظيفة العقل هي تقبل المدركات الحسية ليكوّن منها معاني بطريقة آلية .

ويرى هيوم أن ما نطلق عليه «مبدأ السببية» هو في حقيقته غير موجود في العلم الخارجي ، وإنما هو مجرد عادة عقلية فقط . إن تعاقب بعض الظواهر في ترتيب معين لا يعني أن الظاهرة السابقة هي سبب حدوث الظاهرة اللاحقة ، وإنما تكرار حدوث التعاقب آلياً جعلنا نعتادها ونعتقد خطأ في وجود السببية .

٣ ـ آلية وحتمية الأفعال الإنسانية : وقد ترتب على الأفكار السابقة أن قرر « هيوم » أن الأفعال الإنسانية آلية أيضاً ، وتحدث نتيجة وجود إرادة حرة تختار ، وإنما هي تخضع لظروف الجسم والإدراك والعالم الخارجي .

وهو يرى أن الأفعال العقلية الإرادية لا يمكنها أن تكون محركاً للأعضاء المادية في الجسم ، وإنما هي التي تكون نتاجاً لنشاط الجسم والحواس .

إن الحرية المزعومة للفعل الإرادي ، هي في حقيقتها عمل طبيعي آلي تحكمها أحداث محسوسة ، تتمثل في علاقة ضرورية قائمة بين البواعث من جهة والأفعال من جهة أخرى . وإن معرفة هذه البواعث تمكننا من التنبؤ بشكل الأفعال والتحكم فيها ، ومن ثم إرادة حرة ، وإنما توجد علاقات ضرورية بين البواعث والأفعال تؤدي إلى نتائج حقيقية في سلوك الإنسان .

فهرس المراجع

١ ـ المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ، تـأليف أولف جيجُن ـ ترجمة . د . عزت قرني .

٢ ـ محاورة أفلاطون .

٣ ـ جمهورية أفلاطون .

٤ ـ محاورة جورجياس لأفلاطون .

٥ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ترجمة . فؤاد كامل .

٦ ـ رسائل هيوم .

٧ ـ حياة هيوم الشخصية .

٨ ـ محاورات الدين الطبيعي لهيوم . ترجمة د . فتحي الشنيطي .

٩ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة . د . يوسف كرم .

١٠ ـ الطبيعة الإنسانية لهيوم .

١١ ـ الرسالة لهيوم .

١٢ ـ الخلاصة لهيوم .

١٣ ـ المنطق الرمزي . د . نازلي اسماعيل .

١٤ ـ مقال هاملان في الحولية الفلسفية سنة ١٩٠٣ .

١٥ ـ النقد بالحكم الترانسند نتالي .

١٦ ـ الفلسفة الحديثة . د . نازلي اسماعيل .

١٧ ـ العقل في الفلسفة الحديثة والقديمة لهيوم .

١٨ ـ بحث في العقل البشري لهيوم .

١٩ ـ رسالة في الطبيعة البشرية لهيوم .

المصادر الأجنبية

(١) J. Y. T. Greig: D. Hume. A. Biography – London – 1931.

(٢) Letters of D. Hume. 2 Vols. oxford 1932.

(٣)

E. C. Mossner: the contineutal Reception of Hume's Treatise. 2739. 1741. In mind January 1947.

(٤) B. M. Leign: The philos of D. Hume.

(٥) Norman Kemp Smith: The philos. of. D: Hume.

(٦) Ch. W. Hendel: studies in the philos – of D. Hume.

(٧) Whitehead: process and Reality.

(٨) Journnal of philosophy.

(٩) Jean Laporte: (Ibid) Rev philos.

(١٠) FaLkenberg: Geschichtedere neurn philos.

(١١) Lévy Bruhl: préface .. Op – cit.

(١٢) L, Laird: opinions Sur Hume .. (in Rev. philos) 1933.

(١٣) Norman kemp smith the philos of. Hume.

(١٤) To tum in Toto, et totum in qualibet partti.

تم الفهرس والكتاب والحمد لله وأصلي وأسلم
على رسول الله وعلى آله وأصحابه أجمعين

الفهرس